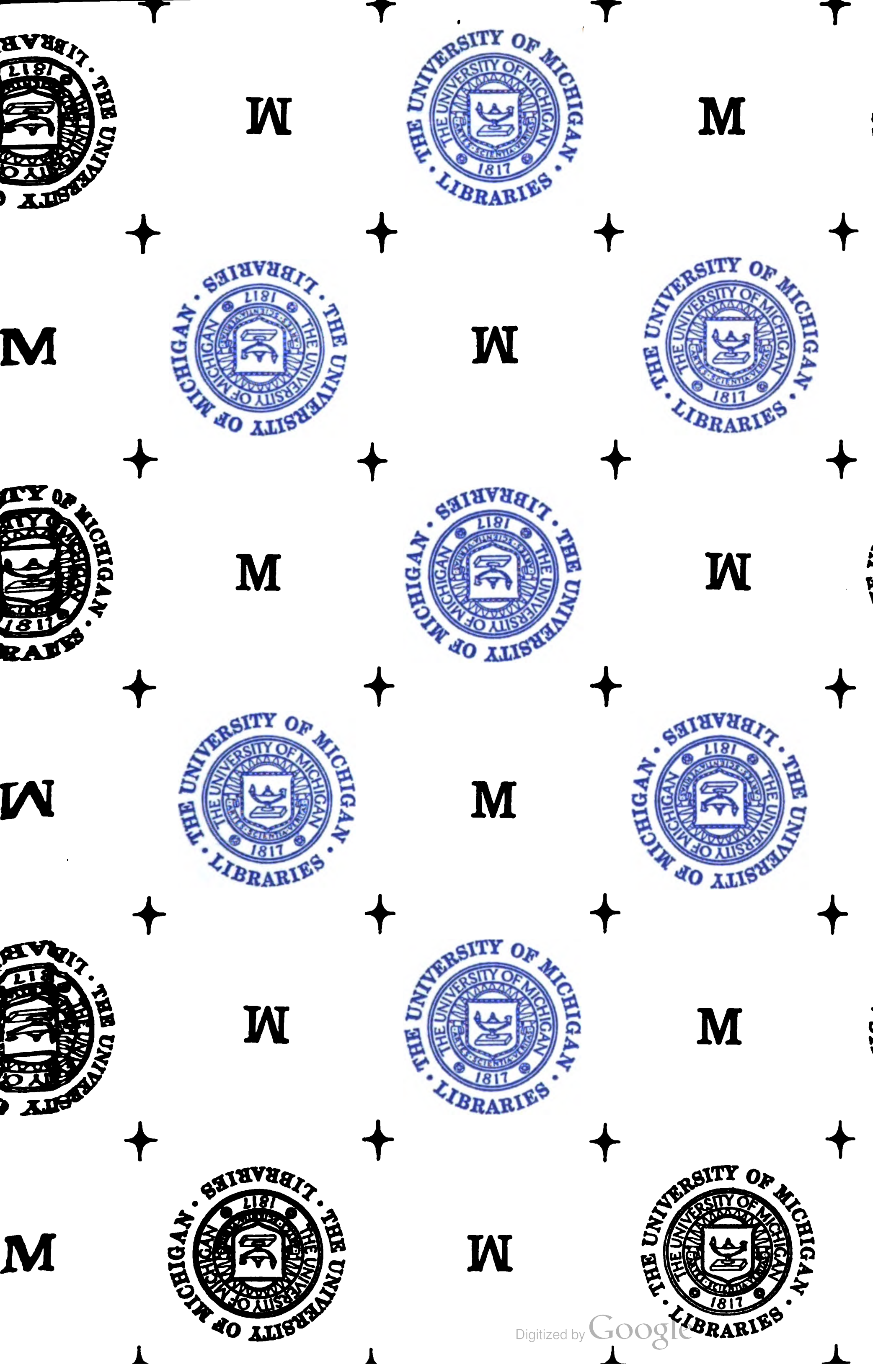


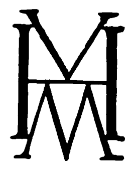


GRABMANN / MITTELALTERLICHES GEISTESLEBEN

MARTIN GRABMANN
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

MITTELALTERLICHES GEISTESLEBEN

ABHANDLUNGEN ZUR GESCHICHTE DER SCHOLASTIK UND MYSTIK.



MAX HUEBER / VERLAG / MÜNCHEN

MCMXXVI

IMPRIMATUR.

MONACHII, 2. JUNII 1926. † M. BUCHBERGER V. G.

DRUCK DER SALESIANISCHEN OFFICIN IN MÜNCHEN 7
PRINTED IN GERMANY.

CLEMENS BAEUMKER
ZUM GEDÄCHTNIS

VORREDE.

Mehrfach ist von befreundeter Seite mir der Wunsch ausgesprochen worden, ich sollte die in den verschiedensten Zeitschriften und Sammelwerken des In- und Auslandes verstreuten, teilweise schwer zugänglichen Abhandlungen zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik und Mystik sammeln und in Buchform veröffentlichen. Ich komme nunmehr diesem Wunsche, zu welchem auch noch ein Anerbieten des aufstrebenden und rührigen Verlages Hueber, Hochschulbuchhandlung in München, sich gesellte, dadurch nach, daß ich eine Auswahl aus meinen innerhalb mehr als zwanzig Jahren veröffentlichten Aufsätzen treffe und eine Reihe von Abhandlungen zumeist erheblich erweitert und umgearbeitet in einem Bande zusammenfasse. Zwei der Aufsätze, darunter eine ausführliche Einführung in das Quellen- und Handschriftenstudium der mittelalterlichen Scholastik und Mystik, die ich an die Spitze stelle, sind ganz neu und erscheinen zum erstenmale. Zwei umfangreiche Untersuchungen, die eine über die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin und eine andere über die älteste italienische Thomistenschule erscheinen hier zum erstenmale in deutscher Sprache und auch namentlich der erstere wesentlich umgearbeitet.

Es sind solche „Gesammelte Aufsätze" zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters in der ausländischen Literatur keine Seltenheit. Ich erinnere an solche Sammelbände von Ch. Jourdain, Poole, E. Gilson u. a. Das neueste Werk dieser Art sind die inhaltsreichen Studies in the History of Mediaeval Science von Ch. H. Haskins (Cambridge Harvard University Press 1924). In den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters werden solche Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der Scholastik von Cl. Baeumker und von Kardinal Ehrle erscheinen.

Ich habe dem vorliegenden Band den Titel gegeben: „Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik." Ich fasse die Scholastik und Mystik, das philosophische und religiöse Denken des Mittelalters im innigen und inneren Zusammenhang mit der

mittelalterlichen Kultur, als Formen und Funktionen des mittelalterlichen Geisteslebens. Ich habe mehrfach besonders auch in meiner Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin (Augsburg 1925) hervorgehoben, daß das tiefere Verständnis der mittelalterlichen Philosophie und Theologie für die Analyse des mittelalterlichen Menschen, für die Darstellung der mittelalterlichen Weltanschauung und Kulturgeschichte von größter Bedeutung ist.

Gerade unter diesem Gesichtspunkte kann ich diesen Band dem Andenken meines unvergeßlichen Freundes Clemens Baeumker, des bahnbrechenden Quellenforschers der mittelalterlichen Philosophie und zugleich feinsinnigen Darstellers der Zusammenhänge zwischen mittelalterlicher Philosophie und mittelalterlicher Kultur, widmen.

Ich habe, wie aus dem beigegebenen Verzeichnis der benützten und zitierten Handschriften ersichtlich ist, in reichem Maße mit handschriftlichem Material gearbeitet. Ich spreche den Vorständen all dieser Handschriftensammlungen, besonders der Münchener Staatsbibliothek, der Vatikanischen Bibliothek, der Wiener Nationalbibliothek, der Biblioteca centrale nazionale und Biblioteca Mediceo-Laurenziana in Florenz den wärmsten Dank für alle mir zuteilgewordene Unterstützung aus.

In der Abhandlung über die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik verdanke ich meinem verehrten Herrn Kollegen Professor P. Lehmann zahlreiche und wertvollste Hinweise auf neue handschriftliche Materialien. Die Untersuchung über Johannes von Kastl wurde durch gütige Mitteilungen von P. J. Huyben O.S.B. in Oosterhout (Holland) und P. Beda Rambold O.S.B. in Beuron gefördert. Meinem lieben Schüler Herrn Fr. Fulgentius Hirschenauer O.S.B. bin ich für die Anfertigung des Personenregisters und des Handschriftenverzeichnisses zu besonderem Danke verpflichtet. Der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft spreche ich für die gütige Gewährung einer namhaften Druckunterstützung den wärmsten Dank aus. Die Salesianische Offizin hat dem Werke in dankenswerter Weise eine schöne und vornehme Ausstattung gegeben.

München, den 10. Mai 1926

M. Grabmann.

INHALTSVERZEICHNIS.

I.

FORSCHUNGSZIELE UND FORSCHUNGSWEGE AUF DEM GEBIETE DER MITTELALTERLICHEN SCHOLASTIK UND MYSTIK.

Die Erforschung der Philosophie und Theologie, der Scholastik und Mystik des Mittelalters kann verschiedenen Zwecken dienen. Einmal wird man das mittelalterliche Kultur- und Geistesleben nicht tiefer verstehen und nicht richtig beurteilen können, wenn man nicht die Entwicklung der philosophischen, religiösen und theologischen Ideen, welche dem Denken und Wollen des Mittelalters Impuls und Richtung gegeben, aus den Quellen heraus kennt. Es wird jetzt so viel über den mittelalterlichen Menschen nachgedacht und geschrieben. Nur zu oft werden peripherische Erscheinungen des mittelalterlichen Geisteslebens als Prämissen benützt, aus welchen dann allgemeine Folgerungen über die Wesensstruktur des mittelalterlichen Menschen gezogen werden. Hingegen kommen die Philosophie und Theologie des Mittelalters, die doch in die innersten Wesenszüge der mittelalterlichen Weltanschauung hineinleuchten, bei solchen Analysen vielfach nicht gebührend zur Geltung. So wenig man die moderne Kultur ohne Kant, Hegel und die anderen grossen Führer und Inspiratoren des modernen Geisteslebens in ihren inneren Entwicklungsgesetzen richtig verstehen und bewerten kann, ebenso wenig wird man die das mittelalterliche Kulturleben treibenden und gestaltenden Kräfte tiefer begreifen und sachgemäss beurteilen können, wenn man für den von den grossen Denkern der Früh- und Hochscholastik und auch der noch so wenig gekannten späteren Scholastik ausgehenden gewaltigen Einfluss kein offenes und sicheres Auge hat.

Noch andere Gesichtspunkte als wie für den Kulturhistoriker kommen für den Philosophen und Theologen bei der historischen Erforschung der mittelalterlichen Scholastik und Mystik in Betracht. Wir können hier den folgenden Gedanken Clemens Baeumkers, der in solchen methodischen Fragen so fein empfunden und aus einer reichen Erfahrung heraus geschrieben hat, verwerten: „Die Geschichte," so führt Baeumker[1] in der Selbstdarstellung seines philosophischen Denkens und Wollens aus, „war mir doch keineswegs ausschließlich des Systems wegen da, sei es um diesem bloß Material zur

[1] Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. II. Leipzig 1923², 31—60.

Entwicklung der in einer Frage möglichen Auffassungen zusammenzutragen, sei es, um sich mit Gewalt als Weg zu dem eigenen System als dem zu erreichenden Ziel zurechtstutzen zu lassen. Sie hatte mir vielmehr zugleich Selbstwert als historische Entwicklung des menschlichen Geistes, bei der wie in allem Lebenden das Vergangene immanent im Gegenwärtigen erhalten bleibt und ohne Zerschneidung der Lebenskontinuität ein absoluter Bruch mit der Vergangenheit nicht vollzogen werden kann." Ich möchte aus diesen Darlegungen des grossen allzu früh uns entrissenen Erforschers der Philosophie des Mittelalters auf dem Hintergrunde der mittelalterlichen Gesamtkultur den Gedanken entnehmen, daß eine eindringende historische Erforschung der mittelalterlichen Scholastik und Mystik uns die grossen Denker der Vorzeit, um eines Ausdruckes J. Kleutgens mich zu bedienen, als lebendige Gestalten entgegentreten lässt und uns in lebendige Beziehung zu ihnen setzt. Wir werden, wenn wir diese Denkergestalten aus ihrer Zeit und Umgebung heraus durch eine aus tiefen Quellenstudien hervorgehende Einfühlung in ihr Geistesleben verstehen lernen und wenn wir das Werden und Wachsen ihrer lebendigen Gedankenwelt gewissermassen organisch zu begreifen suchen, auch viel sicherer die Grenzlinien zwischen den allgemein giltigen und dauernd wertvollen Inhalten und zwischen den zeitlich bedingten nur für ihre Zeit belangreichen Bestandteilen des scholastischen Schrifttums ziehen können.

Es zeigt sich auch bei einer vorwiegend systematischen Einstellung gegenüber der Scholastik, wie eine solche die durch die Zwecke des Unterrichtes in der Philosophie und Theologie im thomistischen Sinne gefordert erscheint, immer mehr das Bedürfnis auch nach einer historischen Betrachtung der scholastischen Texte und Gedankengänge. Es sind denn auch eine Reihe von Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie aus diesen neuscholastischen und thomistischen Kreisen hervorgegangen, ich nenne die Lehrbücher von R. Marcone, Fr. Klimke und Barbedette. Das letztere ist allerdings, wie P. Ephrem Longpré O. F. M. nachgewiesen hat[2], gerade in den Abschnitten über die Philosophie des Mittelalters voll von historischen Verstössen. So werden mit Berufung auf die Ausgabe von Quaracchi dem heiligen Bonaventura Aristoteleskommentare zugeteilt. Man wird in dieser monumentalen Ausgabe vergebens nach diesen unechten Werken suchen. Die Histoire de la Philosophie médiévale von M. De Wulf, die jetzt in fünfter Auflage erscheint, ist ein über den Rahmen des philosophischen Unterrichts weit hinausgreifendes, aus der Forschung herausgewachsenes und auch der Forschung wieder dienendes Werk. Das gleiche gilt von Baeumkers klassischer Darstellung der

[2] E. Longpré, La philosophie du B. Duns Scot. Paris 1924, 125.



christlichen Philosophie des Mittelalters in der Kultur der Gegenwart oder von Baumgartners Bearbeitung von Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit, die jetzt B. Geyer anvertraut ist. Man wird freilich, um die Scholastik tiefer verstehen und recht beurteilen zu können, die Mühe eines spekulativen Eindringens in ihre Texte und Gedankengänge auf sich nehmen müssen. Denifle hat nachdrucksam darauf hingewiesen, daß ohne Vertrautheit mit der Lehre und Terminologie der Scholastik ein richtiges geschichtliches Verständnis der deutschen Mystik des Mittelalters nicht gut möglich ist.[3] J. M. Scheeben, der doch von Haus aus rein spekulativ eingestellt war, hat im ersten Bande seiner Dogmatik eine so ausgezeichnete und urteilssichere Geschichte der Theologie geschrieben, weil er eben die Werke der Theologen nach ihrem gedanklichen Gehalt gründlich kannte. Es haben auch nicht geschichtlich eingestellte Kommentatoren des heiligen Thomas dessen spekulativen Gedankenbau tief und klar vor unserem Geiste erstehen lassen, weil sie in hingebender Lebensarbeit in den Zusammenhang der Texte sich versenkt haben. Und doch ist die historische Erforschung der Philosophie und Theologie des Mittelalters von so grosser Bedeutung selbst auch für solche, welche zunächst Ziele von vorwiegend inhaltlicher Natur verfolgen.

Vor allem muss die Verwertung der philologisch-historischen Methode auf scholastischem Gebiete uns echte und verlässige Texte in kritischen Ausgaben in die Hand geben. Es ist mir erzählt worden, dass Papst Pius XI., der durch so viele Jahrzehnte hindurch in so glücklicher und fruchtbarer Verbindung Theologie und historische Forschung in reicher literarischer Arbeit gepflegt hat, bei einer Audienz, welche er dem Collegium Angelicum, der blühenden internationalen Dominikanerhochschule in Rom gewährte, die Tätigkeit der Herausgeber der von Papst Leo XIII. angeregten Gesamtausgabe der Werke des heiligen Thomas von Aquin ganz besonders hervorhob und gute Texte als das Hinterland bezeichnete, von welchem die wissenschaftliche Arbeit sich nähren müsse. Das inhaltliche und auch ideengeschichtliche Studium der scholastischen Philosophie und Theologie wird eine viel gründlichere und wissenschaftlich erspriesslichere Gestalt annehmen, wenn sie auf der Grundlage echter und kritisch gesichteter Texte ruht. Wir sehen dies deutlich, wenn wir den Stand der Bonaventuraforschung mit unserer Kenntnis der Gedankenwelt des Duns Skotus vergleichen. Seit wir die monumentale Ausgabe der Werke des heiligen Bonaventura von Quaracchi besitzen, das Lebenswerk der genialen Franziskaner Fidelis a Fanna und Ignatius Jeiler, seitdem ist die Philosophie, die spekulative Theologie und Mystik

[3] H. Denifle, Eine Geschichte der deutschen Mystik. Historisch-polit. Blätter 75 (1875).



des Doktor Seraphicus in einer stattlichen Anzahl von tüchtigen Einzeluntersuchungen klargelegt worden. Welchen Wert kritische Textausgaben für die wissenschaftliche Durchdringung eines Autors haben, das kann uns beispielshalber ein Vergleich der früheren Ausgaben der theologischen Summa des Alexander von Hales mit der kritischen Neuausgabe dieses gewaltigen Werkes durch das gleiche Kolleg von Quaracchi zeigen, welche, wie der bisher erschienene erste Band zeigt, die Bonaventuraausgabe noch in mancher Hinsicht übertreffen dürfte. Wie schwierig gestaltet sich demgegenüber das Studium der Werke der Philosophie und Theologie des Johannes Duns Skotus? Der Text der Gesamtausgabe, welche L. Wadding veranstaltet hat, ist vielerorts unzuverlässig und nicht selten an entscheidenden Stellen unverständlich. Eine besondere Schwierigkeit bereiten beim Skotusstudium ungeklärte Echtheitsfragen. Eine Reihe skotistischer Schriften, die man bisher zur Darstellung seiner Lehre benützt hat und auf welche sich häufig auch die Polemik gegen den Doctor subtilis gestützt hat, erscheinen im Lichte handschriftlicher Forschung als unecht und umstritten. Ich habe die Grammatica speculativa, die an der Spitze der Gesamtausgabe steht, als ein Werk des Thomas von Erfurt nachweisen können.[4] Das umfassende Werk De rerum principio, die Theoremata und andere Schriften sind durch die handschriftlichen Forschungen von P. Ephrem Longpré mit meines Erachtens überzeugender Beweisführung aus der Liste der echten Skotusschriften gestrichen worden.[5] Die Theoremata gehören sogar der Zeit nach Ockham an. Das vielbesprochene neue Werk von Landry[6], das seitens der Gegner der skotistischen Gedankenwelt mit Beifall aufgenommen wurde, gibt kein verlässiges und unanfechtbar getreues Bild der skotistischen Philosophie, weil es mit unechten Texten arbeitet und überhaupt der sicheren historischen Orientierung im hohen Grade entbehrt. Die Philosophie und Theologie des Skotus wird erst dann eine richtige und klar bestimmte Darstellung finden können, wenn die Franziskaner von Quaracchi uns eine kritische Gesamtausgabe seiner Werke mit Ausscheidung aller unechten und zweifelhaften Schriften geschenkt haben werden. Daß selbst bei echten Schriften es große Textschwierigkeiten gibt, darauf haben Mons. Pelzers Forschungen über das erste Buch der Reportata Parisiensia nachdrucksam hingewiesen.[7] Vielleicht nicht geringer als bei

[4] M. Grabmann, De Thoma Erfordensi auctore Grammaticae quae Joanni Scoto adscribitur speculativae. Archivum Franciscanum Historicum 1922, 273—277.

[5] E. Longpré, La philosophie de Duns Scot, Paris 1924, 19 ff.

[6] B. Landry, La Philosophie de Duns Scot, Paris 1922.

[7] A. Pelzer, Le premier Livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot. Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie V (1923), 449—491.

Skotus sind auch die Schwierigkeiten bei Wilhelm von Ockham. Hier sind auch die Texte, die in den Druckausgaben uns zur Verfügung stehen, in keiner guten Verfassung. Wir können R. Seeberg nur zustimmen, wenn er schreibt[8]: „Es ist keine Ehre für die Wissenschaft, daß wir solche die Geistesgeschichte auf das tiefste bestimmenden Werke, wie z. B. die theologischen und philosophischen Schriften Ockhams, heute nur in unkritischen Inkunabelausgaben besitzen."

Die historische Erforschung der Scholastik und Mystik des Mittelalters ist von großer Bedeutung auch für ein tieferes Eindringen in den Entwicklungsgang und inneren Zusammenhang der scholastischen Ideen. Im Lichte der historischen, besonders auch der handschriftlichen Forschung treten die Lehren und Anschauungen der Scholastiker uns wirksam entgegen aus dem Geistesleben des Mittelalters, aus den Einrichtungen und Gebräuchen der Schulen, aus den Quellen und Büchern, aus den Bibliotheken, welche den mittelalterlichen Denkern zur Verfügung standen, aus den lebhaften Kontroversen, die in Streit- und Verteidigungsschriften zwischen den Schulen zum Austrag gekommen sind. Es gehört wahrlich nicht zu den geringsten Verdiensten Clemens Baeumkers, daß er durch seine tiefschauenden historischen Forschungen im mittelalterlichen Geistesleben bei der vorherrschenden Gleichartigkeit eine differenzierte Mannigfaltigkeit und Lebensspannung nachgewiesen hat.

Ich kann hier nur ein paar besonders charakteristische Beispiele dafür anführen, wie durch die historische besonders handschriftliche Forschung die Hauptrichtungen der scholastischen Lehrentwicklungen viel schärfer ins Licht getreten sind und wie überhaupt hiedurch die ideengeschichtliche Kenntnis der Scholastik befruchtet worden ist. Aus handschriftlichen Dokumenten heraus hat Kardinal Ehrle vor fast vierzig Jahren den für das Verständnis der Hochscholastik so fundamentalen Gegensatz zwischen Aristotelismus und Augustinismus im scholastischen Denken des 13. Jahrhunderts festgestellt. Gleichfalls aus den Handschriften heraus hat dann Baeumker als dritte die Hochscholastik namentlich in deutschen Landen beherrschende und bestimmende Richtung die neuplatonische Strömung erwiesen. Der Gegensatz des heiligen Thomas zum lateinischen Averroismus eines Siger von Brabant und Boetius von Dacien an der Pariser Universität wird in seiner Bedeutung und Eigenart viel klarer und allseitiger erkannt und gewürdigt auf Grund der historischen Forschungen und der Editionen Mandonnets und Baeumkers, denen ich durch glückliche handschriftliche Funde ein umfassendes neues

[8] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III: Die Dogmengeschichte des Mittelalters, Vorwort VIII. Leipzig 1913.



Material werde hinzufügen können. Es ist wiederum ein Verdienst Baeumkers, die Bedeutung der Philosophie der Artistenfakultät, die eine Philosophie nicht im Dienste der Theologie, sondern um der Philosophie willen war, erkannt und hervorgehoben zu haben. Die Stellung der Philosophie und Theologie des Duns Skotus in der Gesamtentwicklung des mittelalterlichen Denkens und speziell gegenüber Thomas von Aquin wird durch eine rückwärts und vorwärts schauende geschichtliche Betrachtung richtig erkannt und eingeschätzt. Es zeigt sich da, daß Eigenlehren des Doctor subtilis wie z. B. die distinctio formalis schon in der vorhergehenden Franziskanerscholastik bekannt waren, daß viel bisher als originell angesprochenes skotistisches Gedankengut in dem ungedruckten Sentenzenkommentare seines Lehrers Wilhelm von Ware sich findet und der Gegensatz zu Thomas schon viel früher bei den Franziskanertheologen, ja im Grund genommen schon bei Bonaventura sich kundgibt. Es zeigt sich weiterhin, daß Ockham gerade gegen die metaphysischen Gottesbeweise des Skotus seinen Hauptangriff unternommen hat und daß Skotus in der Auffassung des nominalistischen Denkens in gleicher Weise wie Thomas von Aquin als Hauptvertreter der konservativen via antiqua galt.[9] Was das Verhältnis zwischen Scholastik und deutscher Mystik betrifft, so ist durch Denifles Entdeckung der umfassenden lateinischen Werke Meister Eckarts, denen ich noch große scholastische Werke der deutschen Mystiker Johannes von Sterngassen und Nikolaus von Straßburg anfügen konnte[10], der jetzt wohl nicht mehr ernsthaft bestrittene Nachweis erbracht worden, daß zwischen deutscher Mystik und Scholastik kein eigentlicher Gegensatz besteht, daß vielmehr die deutsche Mystik teils aus der stark neuplatonisch gerichteten Scholastik Alberts des Großen und besonders seines Schülers Ulrich von Straßburg hervorgewachsen, teils aber auch von Thomas von Aquin und Bonaventura wesentlich beeinflußt ist.

II.

Nachdem wir über Ziel, Wert und Bedeutung der historischen Erforschung der Scholastik einige Gedanken entwickelt haben, sollen noch Darlegungen folgen über die Wege, die zu diesem Ziele führen, über die Methode der scholastischen historischen Forschung vor allem der scholastischen Quellen angefügt werden. In erster Linie will ich in zwangloser Gedankenfolge methodische Grundsätze und Erfahrungen über das Quellen- und Handschriftenstudium der Scholastik vorlegen.

[9] Vgl. die überzeugenden Darlegungen bei E. Longpré, La philosophie du B. Duns Scot.

[10] M. Grabmann, Neuaufgefundene Werke deutscher Mystiker. Sitzungsberichte der B. Akademie der Wissenschaften. Philos.-philol. und hist. Klasse. München 1921.

a) Der heilige Thomas schreibt, daß das Wissen per inventionem et per disciplinam erworben wird (De veritate qu. 11 a. 1; S. Th. 1 qu. 117 a. 1). Ich möchte diesen Gedanken des großen Scholastikers auch auf unseren Gegenstand in Anwendung bringen in dem Sinne, daß für Lösung schwieriger Fragen auf dem Gebiete der scholastischen Handschriftenforschung, für die Entdeckung verloren gegangener scholastischer Werke, für die Identifizierung anonymer und pseudonymer Schriften vor allem Intuition und Scharfsinn, eben die Begabung der inventio, die Wege weist, daß aber auch eine methodische Schulung, eine Vertrautheit mit all den Wissenschaften und Hilfswissenschaften, die hier in diesen verwickelten Fragen für dieses Arbeitsgebiet in Betracht kommen, nützlich und notwendig ist. Welche Bedeutung der inventio, dem Scharfsinn und der Intuition hier zukommt, dafür ist Heinrich Denifle ein hochragendes Beispiel. Er erzählt selbst, daß ihn einmal Fr. Zarnke fragte, woher er denn seine zu solch überraschenden Resultaten führende Methode genommen habe, und daß er hierauf geantwortet habe: es sei dies die aristotelisch-scholastische Methode auf die Geschichte angewandt.[11] Welch tiefe Furchen hat doch dieser geniale Forscher durch das Arbeitsfeld der mittelalterlichen Scholastik und Mystik gezogen, wie hat er sich durch das Dickicht der Universitätsgeschichte des Mittelalters einen Weg gebahnt. Die Forschung hat durch seine Lebensarbeit eine unvergängliche Anregung gefunden. Wenn bei Denifle auch ein seltenes ingenium die Hauptwurzel seiner Forschungsresultate gewesen ist, so hat er doch keineswegs methodische Schulung gering geschätzt. Sein großer Forschungsgenosse Kardinal Ehrle hat immer und immer wieder den hohen Wert der fachmännischen Ausbildung, die auch den Begabtesten am Anfang vor vielen Umwegen bewahrt, betont. Freilich wird auch in der Übertragung der methodischen Grundsätze auf unser spezielles Arbeitsgebiet die inventio zur Geltung kommen müssen.

b) Wenn ich nunmehr einige methodologische Gesichtspunkte für das scholastische Quellen- und Handschriftenstudium anführen soll, so wird logische Schulung und Durchbildung hier gute Dienste tun. Es ist in dem angeführten Worte Denifles von der aristotelisch-scholastischen Methode im Sinne des scharfen, klaren logischen Denkens ein Stück Wahrheit enthalten. E. Bernheim hat in dem richtigen Empfinden, daß zwischen Logik und historischer Methode innere Beziehungen bestehen, sein Bedauern darüber ausgesprochen, daß in der allgemeinen Methodenlehre und in der Logik bei den Philosophen und sonst von der historischen Methode bis in die jüngste Zeit kaum

[11] M. Grabmann, P. Heinrich Denifle O. P. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit. Mainz 1905, Seite 57.

die Rede gewesen, geschweige denn ausführlicher gehandelt worden ist.[12] In Lehrbüchern der scholastischen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts von Fortunatus a Brixia, von Roselli, Liberatore, Mancini u. a. finden sich in der Logik, Kapitel: De Arte critica et hermeneutica, worin auch vom logischen Standpunkte aus über Fragen der historischen und philologischen Methode, so über Unterscheidungskriterien zwischen echten und unechten Texten, über die Kennzeichen interpolierter Texte, über Regeln der Textinterpretation usw. gehandelt wird. Diese Darlegungen in scholastischen Logikkompendien wollen und können natürlich hier kein fachmännisches Wissen, das nur an der Erfahrung reifen kann, vermitteln, aber sie bringen doch damit den richtigen Gedanken zum Ausdruck, daß die Funktionen der philologisch-historischen Methode mehr oder minder auch Operationen scharfen logischen Denkens sind. Es kommt freilich bei handschriftlichen Funden und Entdeckungen die Intuition, das blitzartige Zusammenschauen und Sichvergegenwärtigen verschiedener Momente sehr zur Geltung. Es spielen hiebei auch Gedächtnis und Phantasie, freilich eine gezügelte Phantasie, eine Rolle.

c) Für das scholastische Quellen- und Handschriftenstudium, für die Behandlung literarhistorischer Fragen auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik und Mystik, ist eine umfassende inhaltliche Kenntnis der Texte und Probleme dieses Schrifttums eine wichtige Voraussetzung und Vorbedingung. Bei ideengeschichtlichen Untersuchungen ist, wenn es nicht unwirkliche Konstruktionen werden sollen, die Vertrautheit mit den Texten selbstverständliches Erfordernis. Kardinal Ehrle hat unlängst diese Notwendigkeit inhaltlicher Kenntnis der scholastischen Kernprobleme für historisches Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie also unterstrichen: „Es sind eben die scholastische Philosophie und Theologie Fächer, bei deren Betreten eine führende Hand oder wenigstens gründliches Studium eines geeigneten Handbuches mehr als bei manch anderem Fach notwendig und unerläßlich sind. Wer sich ohne eine solche Beihilfe an die Erklärung eines mittelalterlichen Philosophen setzt, wagt dieselben Irrfahrten, welche jeder zu gewärtigen hat, der ein fachmännisches Werk einer ihm unbekannten Wissenschaft zur Hand nimmt. Bevor man sich an den Nominalismus, an die Universalienlehre und Abstraktionslehre wagt, dürfte es sich empfehlen, daß man sich wenigstens Kleutgens Philosophie der Vorzeit zu eigen gemacht hat."

[12] E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie[3] u. [4], Leipzig 1903, S. 162. A. Feder S. J., Lehrbuch der geschichtlichen Methode[2], Kempten und München 1924, S. 18.



Aber auch in literarhistorischen Fragen der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, in Fragen nach der Echtheit, nach der Autorschaft, nach der Chronologie scholastischer Schriften usw. wird man bei gründlicher und umfassender Vertiefung in die Texte Wegweisung und Aufklärung finden. Vernehmen wir auch hier zunächst eine auf eine selten reiche Erfahrung sich stützende Bemerkung Kardinals Ehrle[13]: „Schon im 13. Jahrhundert können wir bei den anonymen Quaestionen, welche sich in den Handschriften zumal infolge der unbedachtsamen Beseitigung der alten Einbände in beträchtlicher Zahl finden, nicht selten aus der Fragestellung allein annähernd die Abfassungszeit bestimmen. Es wurden eben in gewissen Zeiten gewisse Stoffe und Fragen, welche der in den Schulen herrschenden Mode entsprachen, mit Vorliebe erörtert. In ähnlicher Weise lassen sich zumal im 14. Jahrhundert aus der Fassung der Fragen die Sentenzenkommentare datieren. Halten wir zum Beizpiel die Fragen Wilhelms von Ware mit denen Peters von Candia zusammen, so erkennen wir auf den ersten Blick in ersterem die goldene Zeit der Hochscholastik und in letzterem den ausgeprägten Typus der durch den Nominalismus beeinflußten Periode des ausgehenden vierzehnten Jahrhunderts. Dort die klare, ruhige, sachliche Fassung der Fragen, die ohne unsachliche Nebenabsichten in den Kern des vorliegenden Stoffes einzudringen sucht; hier etwas Gesuchtes, Zugespitztes, Gespreiztes, eine Häufung schwerverständlicher Asudrücke, ein Abgehen von der üblichen Terminologie ohne zwingende Notwendigkeit."

Man wird sich in der Tat in der historischen Bestimmung und chronologischen Einreihung anonymer scholastischer Schriften viel leichter tun, wenn man über die charakteristischen Probleme und Eigenlehren bestimmter Zeiten und bestimmter Schulen durch intensive Textstudien sicheren Bescheid weiß. Eine wichtige Hilfe können bei solch historischen, besonders chronologischen Spezialforschungen auch die Zitate leisten, welche in scholastischen Werken sich finden. Im 13. Jahrhundert ist besonders Umfang und Form der Aristotelesbenützung, die Art der herangezogenen Aristotelesübersetzungen, die Stellungnahme zu aristotelischen Lehren ein beachtenswertes Kriterium, um scholastische Traktate nach Entstehungszeit, nach Lehr- und Schulrichtung wenigstens ungefähr richtig einzureihen. Auch bei gedruckten und bekannten Scholastikern werden chronologische Feststellungen oftmals aus genauer Kenntnis der Texte aus einem Zitat, aus einer erwähntenAnschauung usw. heraus gemacht werden können. Da z. B. der Kommentar des Simplicius zu den aristotelischen Kategorien im Jahre 1266 von Wilhelm von Moerbeke

[13] Franz Kard. Ehrle S. J., Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexander V., Münster 1925, 25.



aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt worden ist, deshalb sind die Prima Secundae und der Metaphysikkommentar des heiligen Thomas, in welchen dieser Kommentar zitiert ist, nach diesem Zeitpunkt geschrieben worden. Desgleichen sind die Schriften des Aquinaten, in welchen Proklus zitiert ist, nach dem Jahre 1268, in welchem die Στοιχείωσις θεολογική (Elementatio theologica) des Proklus gleichfalls von Wilhelm von Morbeke übertragen worden sind, verfaßt worden. Eine ähnliche Zeitzäsur bildet auch der Kommentar des Simplicius zu De caelo et mundo, der 1271 von Wilhelm von Morbeke übersetzt worden ist. In einem anonymen Kommentar zu Johannes de Sacrobosco, der im Jahre 1268 zu Montpellier vollendet wurde und der in der Erfurter Handschrift Qu. 18 erhalten ist, sind Schriften Alberts des Großen zitiert. Dieselben sind unzweifelhaft vor diesem Zeitpunkt entstanden. Das gleiche wie von den förmlichen Zitaten gilt auch von Entlehnungen, welche scholastische und mystische Autoren stillschweigend bei früheren Schriftstellern machen. So hat Don J. Huyben in sorgsamer Quellenanalyse des Büchleins De adhaerendo Deo den Nachweis erbracht, daß der Verfasser Johannes Ruysbroeck, Gerhard Groot, Rudolf von Biberach, also Autoren, die nach Albertus Magnus lebten, benützt hat.[14] Hätte man früher solche Forschungen angestellt, dann hätte man nicht dieses mystische Schriftchen mit solcher Einhelligkeit Albertus Magnus zugeteilt, zumal keine der bekannten Handschriften der Zeit vor Beginn des 14. Jahrhunderts angehört.

d) Wer sich der Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Scholastik und Mystik zuwenden will, der wird sich aus dem bedachtsamen Studium von mustergiltigen Editionen auf diesem Gebiete, von Prolegomena zu solchen kritischen Ausgaben und von fachmännischen Darlegungen über Methode des Quellen- und Handschriftenstudiums der mittelalterlichen Philosophie und Theologie schätzenswerte Belehrung und Anleitung verschaffen können. Ich verweise zunächst auf die monumentale Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens, die Scriptores Ordinis Praedicatorum von Quetif-Echard, die an der Spitze aller Ordensbibliographien stehen dürfte. Auch die Dissertationes criticae et apologeticae de gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis des Bernardus des Rubeis O. Pr. stehen, was Scharfsinn und Sicherheit der historischen Kritik betrifft, nicht auf gleicher Höhe. Quetif-Echard verbinden in äußerst glücklicher Weise zwei Elemente: eindringendste und umfassendste Kenntnis der handschriftlichen Materialien und größte Vertrautheit mit den ältesten Quellen für das Leben und die Schriften der Theologen des Predigerordens. Man wird ja in der harmonischen Verbin-

[14] Jean de Castel, De l'Union avec Dieu. Première traduction complète par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, Saint-Maximin (s. a.).



dung dieser zwei Momente die sicherste Grundlage für die Literaturgeschichte der Scholastik und Mystik des Mittelalters sehen dürfen. Von neueren Arbeiten, die mit der Methode des scholastischen Handschriften- und Quellenstudiums sich befassen, möchte ich an erster Stelle das Buch des genialen Franziskaners Fidelis a Fanna: *Ratio novae collectionis operum omnium editorum sive anecdotorum S. Bonaventurae* (Taurini 1874) hervorheben. In diesem Werke gibt dieser tiefgelehrte Sohn des heiligen Franziskus, den L. Delisle wegen seines paläographischen Wissens und Könnens so hoch geschätzt hat, eine aus einer unvergleichlich reichen Erfahrung geschöpfte Hodegetik der Erforschung der scholastischen Handschriften, besonders der Feststellung der Authenticität scholastischer Werke. Weiterhin möchte ich in gleicher Linie nennen die Abhandlung: *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des heiligen Bonaventura,* welche Kardinal Ehrle im Jahre 1883 in der Zeitschrift für katholische Theologie[15] veröffentlicht hat. R. Seeberg[16] bezeichnet mit vollem Recht diesen umfangreichen Aufsatz als einen unvergeßlichen Artikel. Ich habe in einer in der gleichen Zeitschrift (Jahrgang 1915): *Über Wert und Methode des Studiums der scholastischen Handschriften, Gedanken zum siebzigsten Geburtstage von P. Franz Ehrle S. J.* die reichen Anregungen zur Methodik dieser mittelalterlichen Forschung, die in dem genannten Artikel und in anderen Werken Kardinals Ehrle gegeben sind und denen ich auch persönlich sehr viel verdanke, in einem Gesamtbild zusammengefaßt. Seither hat Kardinal Ehrle in einem neuen Artikel, den er im Jahrgang 1922 der Zeitschrift Gregorianum unter dem Titel: *Nuove proposte per lo studio dei manoscritti della scolastica medioevale* veröffentlicht hat, für das ganze Arbeitsgebiet der mittelalterlichen Scholastik ungemein wertvolle methodische Vorschläge gemacht. Er betont hier die Wichtigkeit und Notwendigkeit historischer Forschung auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik und Mystik, Philosophie und Theologie und die Unerläßlichkeit handschriftlicher Studien. Weiterhin geht er auf die Wege und Hilfsmittel dieser handschriftlichen Forschung ein und hebt hier besonders zwei grundlegende Arbeiten, die zu leisten sind, hervor. Das erste ist die Herstellung eines alphabetischen Initienverzeichnisses der Summen und Sentenzenkommentare. Die zweite Arbeit ist die Zusammenstellung der Sentenzenkommentare, der Quaestiones Quodlibeticae et Disputatae, die in den Bibliotheken vorhanden sind. Es sollen hier die Titel der in den einzelnen dieser scholastischen Werke behandelten Fragen publiziert werden, wobei

[15] S. 1—51.

[16] Theol. Literaturblatt 1912, 129.

das gedruckte wie auch das ungedruckte Material in möglichster Vollständigkeit heranzuziehen ist. Eine solche Quaestionenübersicht ist auch für den, der der ideengeschichtlichen Entwicklung scholastischer Einzelnprobleme nachgeht, von hohem Wert und Belang. Fernerhin gibt Kardinal Ehrle auch wertvolle Mitteilungen zur Paläographie der scholastischen Handschriften vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. Am Schluß ist eine Übersicht über die Veröffentlichungen aus dem Gebiete der scholastischen Quaestionenliteratur, die schon vorliegen und die in Vorbereitung sind, gegeben. Wir werden auf diese Abhandlung Kardinals Ehrle weiter unten, wenn wir von den Aufgaben der scholastischen Handschriftenforschung reden werden, zurückkommen. Auch in seinem neuen umfangreichen Werke über den Sentenzenkommentar Peters von Candia finden sich reiche methodische Anregungen namentlich für die Quellen- und Handschriftenforschung der späteren Scholastik. Wir haben von diesen Anregungen schon oben Gebrauch gemacht.

P. Heinrich Denifle O. Pr., der andere große Forscher auf dem Gebiete der mittelalterlichen Geistesgeschichte, hat über die Methoden dieser Forschung sich nicht ausführlich und ex professo geäußert. Aber es lassen sich aus seinen großen und kleineren Werken und Abhandlungen namentlich aus solchen, in welchen seine handschriftlichen Entdeckungen uns entgegentreten, Normen und Grundsätze methodischen Inhalts ableiten. Vor allem ist in den Prolegomena, Texten und Anmerkungen seines Chartularium Universitatis Parisiensis eine Unsumme wertvollsten Materials auch in methodischer Hinsicht geborgen. Von den großen Abhandlungen, die P. Denifle in dem von ihm mit P. Ehrle herausgegebenen Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters veröffentlicht hat, streut besonders diejenige über die Sentenzen Abälards und die Bearbeitung seiner Theologie vor Mitte des zwölften Jahrhunderts helles Licht auf die verwickeltsten, aber zu sicherem Ziele führenden Forschungswege. Es ist zu bedauern, daß Denifle seine Absicht, einen historischen Kommentar zur theologischen Summa des heiligen Thomas zu schreiben, wie so viele seiner anderen Pläne, nicht verwirklicht hat. Es hat diesen Gedanken in neuester Zeit die katholische Universität Mailand wieder aufgegriffen, wie aus Anregungen der Professoren Cordovani O. Pr. und Bernareggi ersichtlich ist.[17] Eine wahre Schatzkammer vorbildlicher Arbeit in methodischer historischer scholastischer Forschung und Editionstechnik sind die Prolegomena zu den einzelnen Bänden der monumentalen Bonaventuraausgabe von Quaracchi, der Schöpfung der großen Franzis-

[17] M. Cordovani O. Pr., L'attualita di San Tomaso. Milano 1921. A. Bernareggi, Ciò che manca alla gloria di S. Tomaso: Scritti vari nel VI Centenario della canonizzazione di S. Tomaso d'Aquino, Milano 1924, 190—194.



kanertheologen Fidelis a Fanna und Ignatius Jeiler. Die kritische Neuausgabe der theologischen Summa des Alexander von Hales, die vom gleichen Kollegium unter Leitung von P. A. Heysse O. F. M. veranstaltet wird und von der der erste Band vorliegt, dürfte an Feinheit und Exaktheit und auch Schwierigkeit der historisch-kritischen Forschungs- und Editionsarbeit selbst noch die Bonaventuraausgabe übertreffen. Einen sehr wertvollen Einblick in eines der allerschwierigsten Arbeitsgebiete, in die Edition scholastischer Autographe, gewährt uns die Praefatio in die Neuausgabe der Summa contra Gentiles des heiligen Thomas, die von den beiden Dominikanern PP. Makey und C. Suermondt, der leider durch den Tod uns entrissen ist, mit unsagbarer Mühe vorbereitet und bewerkstelligt worden ist. Ich muß in diesem Zusammenhang auch meines verstorbenen Freundes Clemens Baeumker gedenken, dem wir ja im Laufe dieser Abhandlung schon begegnet sind. Er hat mit gleich feinsinniger Methode ideengeschichtliche Untersuchungen über scholastische philosophische Probleme angestellt, wovon sein inhaltsschweres Werk über Witelo ein glänzendes Denkmal ist, wie auch eindrucksvollste und lebenswahre Charakterbilder scholastischer Perioden und Persönlichkeiten entworfen. Vor allem hat er in seinen Editionen, ich erinnere hier nur an die Ausgaben von Avencebrols Fons vitae und Alfreds von Sareshel Schrift De motu cordis, die philologische Methode und Editionstechnik für die eigenartigen Verhältnisse des scholastischen Schrifttums auf eine ganz vollendete Weise adaptiert. Mit Recht schreibt M. De Wulf am Schlusse seines schönen Nachrufes auf Baeumker[18]: Baeumker était servi par une immense érudition. En outre il possédait le don plus rare d'embrasser de haut les questions auxquelles il touchait et de dégager de fatras des matériaux mis en oeuvre les directives et les vues d'ensemble. Son honnêteté scientifique fait de ses travaux des modèles du genre. Il a plus accompli pour la mise en valeur du moyen âge philosophique et pour intelligence de ses doctrines que toute la génération d'intellectuels qui l'a précédé. Par contre-coup il a rendu les services les plus éminents à la philosophie néo-scolastique. Nous nous faisons un devoir d'ajouterque son commerce était délicieux et sa bonté prenante. Pourquoi de telles lumières doivent-elles s'éteindre? Es liegen in den Arbeiten Baeumkers wertvollste Anregungen und Anleitungen zu methodischen Arbeiten auf dem Gebiete mittelalterlicher Geistesgeschichte verborgen. Es läßt sich auch aus den Werken anderer Forscher, die in immer größerer Zahl sich dem Studium der scholastischen und auch mystischen Handschriften widmen, viel gerade in methodischer Hinsicht lernen. Ich kann hier nur einige der hervorragendsten Namen nennen.

[18] Revue néo-scolastique de philosophie XXVI (1924), 477.



M. De Wulf, der Meister ideengeschichtlicher Darstellung der Scholastik, hat in der Neubearbeitung seiner Histoire de la Philosophie médiévale eine Zusammenfassung der bisherigen Gesamtforschung geboten und in den Philosophes Belges ein Baeumkers Beiträgen paralleles großes Unternehmen scholastischer Texteditionen geschaffen. Auch das in Löwen ins Dasein gegerufene Specilegium sacrum Lovaniense hat scholastische Texte und Untersuchungen in seinen weiten Rahmen aufgenommen. Die handschriftlichen Untersuchungen von Monsignore A. Pelzer, der die scholastischen Handschriftenbestände der Vatikanischen Bibliothek in ausführlichen Katalogen beschreibt, bieten in der Regel wertvolle Funde und sind wahre Kabinettstücke feinster methodischer, sichere Wege weisender Forschungsarbeit. Ich erinnere dann auch noch an die handschriftlichen Forschungen und Editionen von A. Birkenmajer, C. Michalski, Ch. H. Haskins, der für die Geschichte der profanen Wissenschaften im Mittelalter Vorbildliches schafft, A. de Poorter, L. Baur, N. Valois usw. In ideengeschichtlicher Hinsicht sind die Veröffentlichungen von E. Gilson, dem Professor für scholastische Philosophie an der Sorbonne und seiner Schüler, von denen ich R. Carton mit seinem dreibändigen Werk über Roger Bacon nenne, rühmend hervorzuheben. Für die Paläographie der scholastischen Handschriften des zwölften Jahrhunderts und für literar- und ideengeschichtliche Untersuchungen über diese Periode ist J. von Walters vorzügliche Ausgabe der Sentenzen des Magister Gandulphus mit der so inhaltsreichen Einleitung besonders auch in methodischer Hinsicht eine sehr instruktive und anregende Leistung. Auch die Veröffentlichungen P. Lehmanns auf den Arbeitsgebieten der mittellateinischen Philologie und Bibliotheksgeschichte berühren und befruchten die historische, namentlich literarhistorische Erforschung der Scholastik. Ich muß hier die Leistungen der Mitglieder religiöser Orden gerade auch im methodischen Betracht in kurzer Übersicht erwähnen, die sich auf die allerwichtigsten Namen beschränken muß. Aus dem Benediktinerorden, der ja anderen großen Kulturaufgaben lebend an der Ausgestaltung der Scholastik im Mittelalter sich weniger beteiligte, berühren die glänzenden Forschungsarbeiten von U. Berlière, G. Morin, A. Wilmart u. a. auch die Literaturgeschichte der Scholastik und Mystik des Mittelalters. Mit Pietät sei hier der Name des allzufrüh heimgegangenen P. A. Daniels genannt, der durch seine Edition der lateinischen Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart sich nie erlöschende Verdienste um die Geschichte der Scholastik und Mystik des Mittelalters erworben hat.[19] Im Orden des heiligen Dominikus hat das monumentale Beispiel Denifles nach seinem Tode eine recht segens-

[19] Eine deutsche Ausgabe dieser Defensio veranstaltet A. Stohr.

reiche Wirksamkeit entfaltet, indem gerade eine stattliche Anzahl jüngerer Ordensmitglieder sich der historischen Erforschung der Scholastik, besonders der Thomistenschule, in ergebnisreichen Spezialuntersuchungen widmen. Ich nenne neben den älteren Forschern und Ordensgenossen Denifles P. Mandonnet, der ja längst zu den führenden Forschern auf dem Gebiete in der Geschichte der Scholastik zählt, und neben dem vor kurzem verstorbenen vielseitigen J. J. Berthier vor allem R. Martin, der eine Edition seines Lieblingsautors Robert von Melun vorbereitet, G. Théry, der vor allem der Einwirkung des Pseudo-Areopagiten auf das Mittelalter in eindringender Handschriftenforschung nachgeht, sodann die Patres A. Getino, Chenu, Destrez, Luyckx, Beltran de Heredia, A. Walz u. a. Die Revue des sciences philosophiques et théologiques, die Bibliothèque Thomiste und andere Zeitschriften künden diese historischen Studien innerhalb des Predigerordens. Des großen in seiner Art einzig dastehenden Zentrums der scholastischen Forschungen des Franziskanerordens, des Kollegs von Quaracchi habe ich schon gedacht. Außerdem wird ein eigener Aufsatz in diesem Bande demselben gewidmet sein. Es sind diese Forschungen an die Namen der Patres A. Heysse, E. Longpré, Callebaut, Delorme, Lampen, M. Bihl, den Herausgeber des Archivum Franciscanum, L. Oliger, dem wir so viele Untersuchungen und Editionen zur mittelalterlichen Geistesgeschichte des Franziskanerordens verdanken, geknüpft. P. E. Longpré, der unermüdliche Forscher und glückliche Entdecker auf dem Gebiete der Franziskanerscholastik, hat durch seine Darstellung der Mystik des heiligen Bonaventura auch tiefe Furchen durch die Geschichte der lateinischen Mystik gezogen und bereitet auch eine Gesamtdarstellung der in ihrem gewaltigen Einfluß noch nicht erkannten franziskanischen Mystik vor. Auch die großenteils noch ungedruckte und unbekannte Karmelitenscholastik des Mittelalters, zu deren Literaturgeschichte Denifle wertvolle Mitteilungen gemacht hat, hat durch ein jugendliches Mitglied dieses altehrwürdigen Ordens, den Katalaunen P. B. Xiberta, einen Bearbeiter gefunden, der sich zu einem Handschriftenforscher großen Stiles zu entwickeln verspricht. Eine ganz besonders erfreuliche Tätigkeit auf dem Arbeitsfelde der mittelalterlichen Scholastik entfalten auch Mitglieder der Gesellschaft Jesu, deren Untersuchungen sich vielfach auf die Anregungen und auch auf die Materialien Kardinals Ehrle zurückführen. Es seien hier genannt Pater J. de Ghellinck, einer der allerersten Kenner der frühscholastischen Theologie, Chossat, Doncoeur, Noyon, B. Jansen, der Herausgeber der Werke Olivis, G. André u. a. Den handschriftlichen Forschungen von P. Pelster werden wir im Verlauf unserer Darlegungen begegnen. Es verfeinern und vervollkommnen sich die wissenschaftlichen Methoden durch Spezialunter-

suchungen, besonders solche, welche wissenschaftlich Neuland bearbeiten. So sind denn auch solche Untersuchungen ein methodischer Anschauungsunterricht für eine praktische Einführung in das Quellen- und Handschriftenstudium der mittelalterlichen Philosophie und Theologie. Gehen wir nunmehr auf einzelne dieser Forschungswege ein.

e) Um die Entwicklung und den Werdegang der scholastischen Ideen und Zusammenhänge tiefer zu verstehen, wird man sein besonderes Augenmerk den *Quellen*, aus welchen die mittelalterlichen Denker geschöpft, den Autoren, die sie benützt haben, zuwenden müssen. Es wäre von hohem Werte, wenn man gewissermaßen die *Bibliothek eines Scholastikers* rekonstruieren könnte. Von einem der Scholastiker des 13. Jahrhunderts läßt sich dies vollständig bewerkstelligen. Es ist dies Gerhard von Abbeville, ein Zeitgenosse und wissenschaftlicher Gegner des heiligen Thomas von Aquin. Derselbe hat seine reichhaltige Bibliothek der Sorbonne vermacht. In dem von L. Delisle im dritten Bande seines Cabinet des manuscrits de la Bibliotheque Nationale veröffentlichten Bibliothekskatalog aus dem Jahre 1338 ist bei den von Gerhard von Abbeville testamentarisch vermachten Werken dies eigens vermerkt, wie auch in den Handschriften selbst diese Provenienz vorne angegeben ist. Man kann so die Bibliothek dieses Scholastikers des 13. Jahrhunderts ganz genau rekonstruieren. Es ist dieselbe wirklich sehr umfangreich und weist namentlich einen großen Bestand an philosophischen und naturwissenschaftlichen Werken auf, was bei der mehr konservativ augustinischen Einstellung dieses Pariser Theologieprofessors besonders beachtenswert ist. A. Birkenmajer[20] hat nun den Nachweis erbracht, daß diese Bibliothek Gerhards von Abbeville identisch ist mit der in der Biblionomia des Richard von Fournival schon früher beschriebenen Handschriftensammlung. Richard von Fournival hat seine wertvolle Bücherei wohl dem Magister Gerhard von Abbeville testamentarisch vermacht, der sie vor seinem Tode (1271) durch Legat der Sorbonne schenkte. Über einen Bibliophilen des 14. Jahrhunderts, den Bischof Richard Aungerville de Bury (1345), hat uns J. de Ghellinck in einem äußerst wertvollen Beitrage zur Geschichte der Literatur und die Bibliotheken des Mittelaters informiert.[21] In diesem Zusammenhang tritt auch die Bedeutung der mittelalterlichen Bibliothekskataloge für die historische Erforschung der Scholastik ins Licht. Kardinal Ehrle bemerkt über dieselben[22]: „Einen bedeutenden Fortschritt unserer

[20] A. Birkenmajer, Bibljoteca Ryszarda de Fournival, Krakau 1922.

[21] J. de Ghellinck, Un évêque bibliophile au XIVe siècle Richard Aungerville de Bury (1345). Extrait de la Revue d'histoire ecclésiastique XVIII et XIX, Louvain 1923.

[22] Der Sentenzenkommentar Peters von Candia.



Kenntnis des mittelalterlichen Bibliothekswesens dürfen wir uns von der Sammlung der mittelalterlichen Bibliothekskataloge Deutschlands und Österreichs versprechen, von welcher vor kurzem die beiden ersten Bände durch Th. Gottlieb und P. Lehmann veröffentlicht wurden." Wie viel hat doch Kardinal Ehrles Historia Romanorum Pontificium mit den daselbst edierten und kommentierten Inventaren der päpstlichen Handschriftensammlungen des 13. und 14. Jahrhunderts zur Klärung literarhistorischer Probleme der Scholastik beigetragen. Ich habe bei meinen Forschungen über die echten Thomasschriften daraus viel Belehrung schöpfen können. Sehr beachtenswert sind auch die allerdings recht verstreuten Editionen mittelalterlicher Handschriftenkataloge italienischer Bibliotheken. Auf L. Delisles monumentales Werk über die Pariser Nationalbibliothek habe ich soeben hingewiesen.

Um nun wieder zu den von den Scholastikern benützten Quellen zurückzukehren, so ist zum historischen und spekulativen Verständnis der scholastischen Philosophie und auch Theologie eine große *Vertrautheit mit dem griechischen und lateinischen Aristoteles* eine der allerwichtigsten Ausrüstungen. Was den lateinischen Aristoteles betrifft, so ist ja in den letzten Jahren dem Problem der Aristotelesrezeption und Aristotelesübersetzungen das ganz besondere Interesse der Forschung zugewendet. Es zeigt sich hier ganz augenscheinlich der hohe Wert und die Notwendigkeit der handschriftlichen Forschung. Es sind freilich noch nicht alle Fragen geklärt. Es wäre ein großer Behelf für die scholastischen Forschungen, wenn wir eine kritische Gesamtausgabe der lateinischen Aristotelesübersetzungen des Mittelalters bekommen würden. Wir haben auch noch lange nicht eine genügende Kenntnis der mittelalterlichen Aristoteleskommentare nach ihrer Methode und nach ihrer inhaltlichen Stellungnahme zur Gedankenwelt des Stagiriten. Wir haben noch nicht einmal ein wissenschaftlich völlig klares Bild von der inneren Haltung und Stellung des heiligen Thomas zu den aristotelischen Schriften. Ich werde in einem der folgenden Aufsätze hierauf zurückkommen. Es ist der Aristotelismus des Mittelalters ein für das Verständnis der Scholastik und auch ein für die Weltanschauung des Mittelalters so wichtiges und zentrales Problem, daß jeder neue Beitrag hiezu zu begrüßen ist. Ich kann hier auf die arabischen und neuplatonischen Quellen der Scholastiker und auf die hier noch zu leistende Forschungsarbeit, nicht näher eingehen. Für die tiefere Kenntnis der Theologie der Scholastiker und für den Aufbau und Ausbau der mittelalterlichen Dogmengeschichte ist von allergrößter Bedeutung, sich von dem Inhalt und Umfang der *Vertrautheit der mittelalterlichen Theologen mit der griechischen und lateinischen Patristik*, überhaupt mit den Dokumenten des Urchristentums und christlichen Altertums —

ich denke hiebei auch an die Sammlungen der Akten der alten Konzilien — ein möglichst genaues und gewissenhaftes Bild zu machen. Was speziell die griechische Patristik betrifft, so muß hier ähnlich wie bei dem aristotelischen Schrifttum auch den Wegen und Formen, in welchen diese Vätertexte ins wissenschaftliche Bewußtsein der Scholastik getreten sind, in eindringender Spezialuntersuchung nachgegangen werden. Hier ist noch sehr viel, ja das meiste zu tun. Das große, über viele Jahrhunderte sich erstreckende Problem der Übersetzungen griechischer Väterwerke ins Lateinische bis in die Zeiten des Ambrogio Traversari harrt noch der Aufhellung. Es sind im zwölften Jahrhundert, da durch die Kreuzzüge ein innigerer geistiger Kontakt zwischen Abendland und Byzanz hergestellt wurde, auch griechische Väterschriften nach dem Westen gekommen. Als Übersetzer griechischer Väterwerke ins Lateinische begegnen uns im 12. und 13. Jahrhundert Johannes Sarracenus, Burgundio von Pisa, Robert Grosseteste und der Franziskaner Angelo da Cingoli. Am besten sind wir unterrichtet über die Übersetzungen der Schriften des Pseudo-Areopagiten, dessen Einfluß auf die mittelalterliche Theologie G. Théry in literarhistorischer und ideengeschichtlicher Hinsicht in abschließender Weise untersucht, sowie dank den Forschungen J. de Ghellincks über die Übertragungen des Werkes De fide orthodoxa des Johannes von Damaskus. Es ist uns berichtet, daß die Briefe des heiligen Ignatius von Antiochien durch Robert Grosseteste übertragen worden sind. Es lassen sich jedoch keine Spuren irgend einer Einwirkung der Ignatianen auf die scholastische Theologie nachweisen. Es ist sonach in der Erforschung der Wege, auf denen die griechische Patristik in den Gesichtskreis der Scholastik getreten ist, noch viel sorgfältige Spezial- und Kleinarbeit zu leisten. Desgleichen sind wir über den Umfang der lateinischen Väterwerke, die der Theologie des Mittelalters zur Verfügung standen, keineswegs durch gründliche Untersuchungen vollauf im Klaren. Vor allem ist es von Wichtigkeit festzustellen, in welchem Maße gerade die führenden Scholastiker wirklich patristische Quellenstudien betrieben und aus den Schriften der Väter selber geschöpft haben. Es spielen ja patristische Florilegien, Deflorationes, Sammlungen von auctoritates, kanonistische Sammlungen usw. bei der Väterkenntnis und Väterbenützung der Scholastik eine große Rolle. Es hat namentlich J. de Ghellinck in seinem vortrefflichen Werke Le mouvement thèologique du XIIe siècle über den Einfluß dieser Zitatensammlungen auf die Sentenzen der Frühscholastik reiches Licht verbreitet. Es wurden auch noch in der Hochscholastik solche Florilegien hergestellt und benützt. Ich erinnere nur an den vielverbreiteten Manipulus florum des Dominikaners Thomas de Hibernia oder an die in einer Hand-

schrift der Antoniusbibliothek in Padua uns erhaltene Concordantiae sive Tabula Originalium des Franziskaners Andreas de Curtili. Mit Recht haben Denifle und auch Ehrle darauf hingewiesen, daß zusammenhängende patristische Quellenstudien, das Schöpfen aus den Väterschriften selber und das Verlangen nach neuer Erweiterung dieser Väterkenntnis das Kennzeichen der Blüte der scholastischen Theologie bilden, während die Vernachlässigung dieser Quellenstudien, die dialektische Deutung und Mißhandlung abgerissener, erst aus zweiter oder dritter Hand genommener auctoritates zur Signatur der Verfallszeit gehört. Es haben gewiß auch große und führende Scholastiker nicht immer unmittelbar aus den Originalen geschöpft und namentlich auch aus den Glossen zur Heiligen Schrift Väterzitate übernommen, aber sie haben doch auch und zwar vorwiegend zusammenhängende Väterstudien betrieben und den Kontext der angezogenen Stellen, den Zweck und Gedankengang der Väterschriften berücksichtigt und Texte in einem Umfange gebracht, der über den Rahmen bloßer Florilegien weit hinausgreift. Es ist freilich nicht leicht im einzelnen immer festzustellen, ob dem Scholastiker die Originalien vorlagen oder ob er die Zitate anderwärts bezogen hat. Für die Beurteilung der patristischen Grundlage der scholastischen Theologie ist es auch von Belang, die von ihnen benützten echten und unechten Schriften strenge voneinander zu scheiden. Wieviel trug doch in den Augen der Scholastiker den großen Namen des heiligen Augustinus, was diesem größten der Väter nicht gehört und was bei richtiger Kenntnis der Autorschaft anders gewertet und verwertet worden wäre. Thomas von Aquin, der auch hier klarer wie viele seiner Zeitgenossen gesehen hat, schreibt z. B. von der von ihm als pseudo-augustinisch erkannten Schrift De Spiritu et anima: Liber de Spiritu et Anima non est authenticus nec creditur esse Augustini (De veritate Qu. 1 a. 1 ad 1). V. Rose hat ein Werk Aristoteles Pseudepigraphus geschrieben. Ein ähnliches Werk müßte auch über Augustinus geschrieben werden. Die große Auktorität, welche die Schriften des Pseudo-Areopagiten für die mittelalterliche Theologie besaß, gründet doch in der irrigen Vorstellung, daß diese Bücher einen Apostelschüler zum Verfasser hätten. Bei der großen Bedeutung, welche gerade die Patristik als ein Hauptorgan der kirchlichen Lehrtradition für die katholische Theologie hat, ist es von selbst klar, daß die katholische Theologie unserer Zeit, der ein erheblich erweitertes und klareres Bild der Väterschriften und der Väterlehre zur Verfügung steht, besonders in positiver Hinsicht über die Theologie der Scholastik hinausgewachsen und hinausgehoben ist. Es wäre nicht in der Intention der großen Scholastiker, namentlich nicht des heiligen Thomas und des heiligen Bonaventura gelegen, wenn in der katholischen

Theologie der Gegenwart die Patristik nicht die ihr wegen ihres Verhältnisses zur Tradition zugehörende Stellung einnehmen würde. Die großen Dogmatiker des 19. Jahrhunderts, Franzelin und Scheeben, haben gleich Anselm, Hugo von St. Viktor, Bonaventura und Thomas von Aquin tiefe Kenntnis der Vätergedanken mit scholastischer Denkenergie miteinander harmonisch verbunden und gerade aus der Versenkung in die Ideen der Väter eine organische und auch mystische Betrachtung und Durchdringung der Dogmen des Christentums gewonnen. Man wird bei der Erforschung des Verhältnisses der Scholastiker zur Patristik hierauf ein ganz besonderes Augenmerk hinlenken müssen.

Die Scholastiker haben in ihrer Bewertung einen Unterschied zwischen den Lehren und Aussprüchen der Kirchenväter und der Scholastiker, der Doctores moderni gemacht, indem sie die ersteren als eigentliche *Auctoritates*, als *Dicta authentica*, letztere als *Dicta magistralia* bezeichneten. Den Dicta authentica gegenüber sah man sich viel mehr gebunden, es galt hier bei abweichenden Anschauungen der methodische Grundsatz des reverenter exponere. Den Dicta magistralia gegenüber fühlte man sich freier, man konnte sie je nach den Gründen annehmen oder ablehnen. Es hat auf diese für die Geschichte der theologischen Methode in der Scholastik so wichtige Unterscheidung unlängst der Dominikaner M. D. Chenu in tiefgründigen Untersuchungen aufmerksam gemacht.[23]

Noch schwieriger als die Väterbenützung in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik läßt sich die Verwertung mittelalterlicher Autoren und Quellen im einzelnen bestimmen und beurteilen. Es liegt ja das Verhältnis selbst eines so viel durchforschten Scholastikers wie Thomas von Aquin zur Frühscholastik sowie zu seinen unmittelbaren Vorgängern und Zeitgenossen noch sehr im Dunkeln. Wir besitzen z. B. über die Beziehungen und Abhängigkeiten des Aquinaten zu seinem Lehrer Albertus Magnus noch wenig Einzeluntersuchungen. Es bestehen hier auch ganz besondere Schwierigkeiten. Die Scholastiker und auch die Mystiker bringen vielfach ungenaue und unrichtige aus zweiter Hand übernommene Zitate, sie schreiben nicht selten Vorgänger und Zeitgenossen ab und aus ohne jegliche Zitate, sie zitieren zeitgenössische Autoren gewöhnlich mit der unbestimmten Wendung: quidam, alii usw. Es ist letzteres im 13. Jahrhundert allgemeine Übung gewesen. Es hat freilich einzelne Ausnahmen gegeben. So sind in einem 1267 abgeschlossenen Kommentar zur Sphaera des Johannes de Sacrobosco Schriften Alberts des Großen und des heiligen Thomas zitiert. Auch Siger

[23] M. D. Chenu O. Pr., „Authentica“ et „Magistralia“ Deux lieux théologiques aux XII—XIII siècles. Divus Thomas (Piscenza) XXVIII (1925).

von Brabant nimmt in seiner Metaphysik zu Albert und Thomas mit Namensnennung Stellung. Auch in der von L. Baur herausgegebenen Summa philosophiae Roberto Grosseteste adscripta, die vielleicht ein Werk des Franziskaners Bartholomaeus von Bologna ist, wird Albert mehrfach zitiert. Im 14. Jahrhundert haben zahlreiche Scholastiker wie z. B. Johannes Baconthorp, Prosper de Regio, Alphonsus Toletanus, Petrus de Candia die von ihnen benützten Autoren mit Namen angeführt. Auch sind in Handschriften von Sentenzenkommentaren des endigenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts nicht selten die Namen derjenigen Autoren, die im Texte als quidam figurieren, am Rande angegeben. Der polemische Charakter der Philosophie und Theologie des 14. Jahrhunderts hat von selbst dazu geführt, daß man die Namen der Scholastiker, die man verteidigte oder bekämpfte, anführte. Es ist vor allem die große Aufgabe der kritischen Editionen scholastischer und mystischer Texte, die Zitate zu identifizieren und richtig zu stellen, den Schleier der quidam und alii zu lüften und auch benützte Texte und Quellen, von denen im Texte selber keine Andeutung gemacht ist, nachzuweisen. Es muß eine gute kritische Textausgabe in ihrem Apparat ein möglichst vollständiges Bild des gesamten von einem Scholastiker verarbeiteten Materials geben und so die sichere Grundlage für ideengeschichtliche und literarhistorische Forschungen bilden. In der Textgestaltung selbst muß die Art und Weise, wie der Scholastiker seine Quellen zitiert, möglichst genau wiedergegeben werden, da eine gute Textausgabe das Werk so wie es aus der Feder des Verfassers hervorgegangen ist und wie es von ihm gemeint und gewollt ist, vor uns wiedererstehen lassen muß. In den späteren Handschriften und auch in alten und neuen Druckausgaben scholastischer Werke sind im Texte selbst die Zitate willkürlich ergänzt und erweitert worden und ist dadurch viel Verwirrung geschaffen worden.[1]

Wirklich Ausgezeichnetes und Vorbildliches haben im Aufsuchen und Nachweisen der von einem Scholastiker benützten selbst eingesehenen, aus zweiter Hand übernommenen, stillschweigend entlehnten und abgeschriebenen Textstellen die Franziskaner von Quaracchi in ihren monumentalen Editionen geleistet. Ihre kritische Ausgabe der Sentenzen des Petrus Lombardus legt die Quellen des Magister Sententiarum restlos klar und läßt uns in die Arbeitswerkstätte eines führenden Theologen der Frühscholastik einen überraschenden Einblick tun. Nur dem Sachkundigen ist einigermaßen bekannt, welche Unsumme von mühsamer und scharfsinniger Arbeit in den Zitatennachweisen der Bonaventuraausgabe verborgen ist. Wir sind auf diese Weise mit dem gesamten positiven patristischen und scholastischen Material, das im Schrifttum des Seraphischen Lehrers verarbeitet ist, ganz und gar

vertraut. Noch übertroffen scheint die Bonaventuraausgabe von der durch das gleiche Kolleg in Angriff genommenen Ausgabe der Summa theologica des Alexander von Hales zu werden. Hier liegen die Verhältnisse hinsichtlich der Quellen- und Zitatennachweise noch schwieriger als bei Bonaventura. In den Fußnoten des vorliegenden ersten Bandes dieser glänzenden Ausgabe sind die Fundstellen der nicht selten ungenauen und unrichtigen Zitate angegeben, die alii und quidam mit großer Vollständigkeit festgestellt und auch die zahlreichen Entlehnungen aus Wilhelm von Auxerre, Praepositinus, Philipp von Greve, Johannes von Rupella, die der Doctor irrefragabilis ohne Quellenangabe gemacht hat, wahrgenommen und auch Anklänge an Robert von Melun, Petrus von Poitiers, Alanus ab Insulis angemerkt. Eine solche Fülle quellenkritischer Untersuchungen und Nachweise und Exkurse ist nur bei einer ganz ausgebreiteten Kenntnis der gedruckten und ungedruckten scholastischen Werke und bei sorgsamsten vergleichenden Forschungen möglich.

f) Für das historische und inhaltliche Verständnis der Scholastik ist die Erforschung des mittelalterlichen Schul- und Unterrichtswesens von größter Bedeutung. Ist ja doch die Scholastik Schulwissenschaft, sind ja die Werke der Scholastiker aus dem Unterricht herausgewachsen, der literarische Niederschlag der Lektionen und Disputationen der Schule. Die Entwicklung und Ausbildung der scholastischen Methode ist nur aus dem innigsten Zusammenhang mit dem Unterrichtsbetrieb verständlich.[24] H. Denifles Geschichte der Universitäten und Chartularium Universitatis Parisiensis haben hier Bahnbrechendes geleistet. Sehr erfreulich ist es, daß eine neue Auflage und Bearbeitung von H. Raschdalls Universities of the Middle Ages in Angriff genommen worden ist. Für das methodische und inhaltliche Verständnis der scholastischen Philosophie und Theologie ist von hohem Werte eine gründliche geschichtliche Klärung der verschiedenen Formen des Unterrichtsbetriebes an den mittelalterlichen Hochschulen, der actus scholastici, der lectio, disputatio usw. und der daraus hervorgewachsenen Literaturgattungen, der Aristoteles- und Sentenzenkommentare, der scholastischen principia, der Quaestiones quodlibetales, disputatae und ordinariae usw. Es ist hier seit Ch. Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris (1850) doch sehr viel geschehen. Über die Technik der Quaestiones quodlibetales und disputatae haben eine Reihe von Forschern wie Kardinal Ehrle, P. Mandonnet, A. Pelzer, Fr. Pelster, J. Destrez wertvolle schwierige Punkte aufhellende Mitteilungen gemacht. Neuestens hat P. Glorieux[25] seiner um-

[24] Vgl. M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale I, 237—246.

[25] P. Glorieux, La littérature quodlibétique de 1260 à 1320, Le Saulchoir 1925.

fassenden äußerst dankenswerten geschichtlichen Gesamtdarlegung der scholastischen Quodlibetaliteratur von 1260 bis 1320 wertvolle Untersuchungen über die Struktur der Quodlibeta, über den Verlauf der denselben zugrundeliegenden Disputation, des actus magistralis der disputatio de quodlibet, sowie über die inhaltliche, psychologische und historische Bedeutung der Quodlibeta vorangestellt. Weitere reiche Aufklärung über die Technik der scholastischen Schuldisputation in ihren verschiedenen Formen wird Kardinals Ehrle im Druck befindliche Edition der von ihm entdeckten Statuten der theologischen Fakultät von Bologna aus dem Jahre 1362 bringen. Kardinal Ehrle hat auch in seinem Werke über den Sentenzenkommentar Peters von Candia[26] ganz neue Gesichtspunkte zur Beurteilung der scholastischen Sentenzenkommentare entwickelt und zwei Typen von Auslegungen der Sentenzen des Petrus Lombardus festgestellt, insofern dieselben entweder auf den Schulbetrieb oder auf die wissenschaftliche Forschung abzielen. Diese Unterscheidung zwischen Unterricht und Forschung in der mittelalterlichen Scholastik ist ein bisher wenig beachteter, aber ungemein fruchtbarer Gedanke, der in Spezialuntersuchungen weiter zu verfolgen ist. Ich muß mich hier mit diesen kurzen Andeutungen über die Zusammenhänge zwischen scholastischer Philosophie und Theologie und mittelalterlichem Schul- und Unterrichtswesen begnügen.

III.

Für die historische Erforschung der Scholastik ist gründliche Kenntnis der lateinischen Paläographie und der anderen einschlägigen historischen Hilfswissenschaften von unbestreitbarer Bedeutung und Notwendigkeit. Die Paläographie, die in der Blütezeit der historischen Theologie durch Mabillon, Montfaucon, Papebroch u. a. geschaffen worden ist, ist in unserer Zeit zu hoher wissenschaftlicher Ausbildung und Blüte gelangt. In den Kompendien der Paläographie ist über die Kapital-, Uncial- und Kursivschrift, über die Nationalschriften, die Langobardische, Beneventanische, Merovingische, die Westgotische oder Toletanische, die Irisch-Angelsächsische eingehend und gründlich gehandelt. Hingegen ist die gotische Schrift, in der die scholastischen Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts geschrieben sind und die wir auch als scholastische Schrift bezeichnen können, in paläographischen Handbüchern und Tafelwerken nicht in der gleichen Weise beberücksichtigt. Es bieten ja diese Handschriften gewöhnlich für die Entwicklungsgeschichte der Schrift nicht das gleiche Interesse wie die genannten älteren Schriftarten, sie sind auch im allgemeinen nicht so reich an wertvollen

[26] S. 26 ff.

Miniaturen wenn gleich die kunsthistorische Forschung auch an dieser Epoche der mittelalterlichen Schrift nicht achtlos vorübergehen darf. Auch bietet der Inhalt dieser scholasttischen Codices für den Paläographen manche Schwierigkeiten in der Entzifferung undeutlich geschriebener Texte. Eine Paläographie der scholastisehen Schrift ist erst noch zu schreiben. Es haben die großen Forscher auf dem Gebiete der Scholastik und Mystik, ein Fidelis a Fanna, Ignatius Jeiler und überhaupt die Franziskaner von Quaracchi, Denifle, Baeumker und Kardinal Ehrle in ihren Editionen, Prolegomena usw. durch eine Fülle von Bemerkungen und Beobachtungen hiezu wertvolle Vorarbeit geleistet. Namentlich hat Kardinal Ehrle zu wiederholtenmalen, zuletzt in seinem Buche über den Sentenzenkommentar Peters von Candia auf die eigenartigen Schwierigkeiten der scholastischen Handschriften aus seiner reichen Erfahrung heraus hingewiesen und die Wege zur Lösung dieser Schwierigkeiten gezeigt.

Die Pergament- und Papierhandschriften, die aus den Mendikantenklöstern stammen, sind wegen der klösterlichen Armut und aus Sparsamkeitsrücksichten häufig überaus klein und enge mit der größten Raumausnützung geschrieben, mit Abkürzungen übersät, mitunter auch ohne Absätze und orientierende Titelüberschriften. Kardinal Ehrle[27] macht besonders auf die trostlose Schrift aufmerksam, „welche die Benützung deutscher Papierhandschriften aus ärmeren Konventen und Schreiberschulen zu einer entsagungsvollen Geduldprobe macht. Es läuft eben in ihnen der mit maßlosen und eigentümlichen Abkürzungen gespickte Text, ohne Rubrikation, ohne ein Wort, sei es auch nur durch einen großen Anfangsbuchstaben, hervorzuheben, mit Verzweiflung erregender Gleichförmigkeit Seite für Seite weiter, so daß sich die Orientierung und Aushebung nutzbarer Stellen sehr mühsam und zeitraubend gestaltet." Es finden sich aber auch in älteren scholastischen Pergamenthandschriften des 12. und besonders des 13. Jahrhunderts sehr zahlreiche Beispiele solch eng und klein geschriebener, von Abbreviaturen strotzender scholastischer Traktate. Ich erinnere hier nur an die umfangreiche Summa des Dominikaners Roland von Cremona, die in einer einzigen enggeschriebenen Handschrift der Bibliothèque Mazarine uns erhalten ist und die durch Kardinal Ehrle eine so gründliche Behandlung gefunden hat.[28] Große Schwierigkeiten bereitet vielfach die Entzifferung von Randbemerkungen, die gewöhnlich noch kleiner als der Text geschrieben sind. Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß eine gründliche Vertrautheit mit der scho-

[27] Der Sentenzenkommentar Peters von Candia 21.

[28] Fr. Ehrle, S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo ordine a Parigi e la Somma del primo maestro Rolando da Cremona Miscellanea Domenicana, Roma 1923, 85—134.

lastischen Terminologie beim Lesen solch schwieriger Texte gute Dienste leistet. Man muß bei den scholastischen Handschriften wohl unterscheiden zwischen solchen, welche Editionen von Scholastikern vorstellen, entweder von ihnen den Librarii oder Statonarii zum Abschreiben und zur Vervielfältigung übergeben worden sind,[29] oder teils unmittelbare, teils mittelbare Kopien solcher Exemplaria sind, und zwischen sogenannten Reportata von Haus aus nicht zur Veröffentlichung bestimmter Abschriften der Kolleghefte, welche von Zuhörern gemacht wurden und mitunter auch die Approbation des betreffenden Professors gefunden haben. Die Exemplaria wurden zur rascheren Herstellung der Kopien in kleinere Faszikel zerlegt, welche die Bezeichnung Petiae führten. Wir sind über diese Petiae, mit welchen sich schon F. v. Savigny in seiner Geschichte des römischen Rechtes im Mittelalter[30] befaßt hat, durch Forschungen von A. Pelzer, C. Suermondt, besonders J. Destrez,[31] näher unterrichtet. Über die Reportata oder Nachschriften bemerkt Kardinal Ehrle[32]: „Die Vorlesungen des Lehrers wurden zuweilen wohl mit einer Art von Schnellschrift, nach Möglichkeit im Hörsaal, nachgeschrieben, zunächst von den Schülern im Interesse ihrer eigenen Studien; dann wurden sie, falls Interesse und Nachfrage vorhanden war, durch Lohnschreiber in in den Klöstern und Universitäten verbreitet." Bekanntlich befinden sich unter den Werken des heiligen Thomas eine Anzahl, welche in den ältesten Verzeichnissen der Thomasschriften als Reportata bezeichnet sind. Auch die von mir im Clm. 9559 entdeckten Quaestionen des Siger von Brabant machen den Eindruck solcher Reportata. Eine besonders beachtenswerte Erscheinung in der scholastischen handschriftlichen Überlieferung sind die Autographe. Wir besitzen von einer Reihe angesehener Scholastiker solche Urschriften. Das Autograph der Tiergeschichte Alberts des Großen ist durch Stadler eingehend beschrieben worden. Ich habe in der Wiener Hofbibliothek ein Autograph der Schrift De natura locorum Alberts entdeckt. Kardinal Ehrle hat umfangreiche Autographe des Kardinals Matthaeus von Acquasparta aufgefunden und auch den Urschriften des heiligen Thomas, denen schon zuvor P. A. Uccelli mit viel liebender Hingabe, aber mit weniger paläographischer Sicherheit seine Aufmerksamkeit geschenkt hatte,

[29] P. Delalain, Etude sur le libraire parisien du XIII au XVe siècle, Paris 1891.

[30] K. F. v. Savigny, Geschichte des Römischen Reiches im Mittelalter², Heidelberg 1834 III. 580 f.

[31] A. Pelzer, Godefroid de Fontaines. Revue néo-scolastique 1913, 504—510. J. Destrez O. Pr. La „Pecia" dans les manuscrits du moyen âge. Revue des sciences philosophiques et théologiques XIII (1924), 182—197.

[32] Der Sentenzenkommentar Peters von Candia 57.



wertvolle Forschungen gewidmet.[33] Es ist hier nicht unsere Aufgabe, auf die einzelnen unbestreitbaren Autographe des Aquinaten näher einzugehen, davon wird bei einer anderen Gelegenheit die Rede sein. Inzwischen haben die hochverdienten Herausgeber der Summa contra Gentes, deren Autograph sich bekanntlich in der Vatikanischen Bibliothek befindet, die schon früher genannten Dominikaner C. Suermondt und P. Mackey, sowohl in ihrer Edition dieser Urschrift wie auch in den Prolegomena und in Facsimilia und Transscriptionen die Eigenart dieser so schwer zu entziffernden Hand des großen Scholastikers aufs genaueste bestimmt und wertvolle Kriterien zur Bestimmung und Beurteilung der thomistischen Autographe uns an die Hand gegeben.[34] Der von L. Traube mit Recht gerühmte Paläograph Fr. Steffens[35] hat ungemein kurz und klar die Individualität der thomistischen Autographe bestimmt. Urschriften Roger Bacons werden in einer sehnlichst erwarteten Ausgabe unedierter Werke dieses Franziskanerscholastikers durch A. Pelzer uns entgegentreten. Eine vortreffliche Übersicht über Autographe mittelalterliche Schriftsteller verdanken wir P. Lehmann.[36] Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Autographe nicht nur paläographisch von hohem Interesse sind, sondern auch viel Licht in das inhaltliche Verständnis eines Scholastikers bringen. Wenn wir z. B. das Autograph der Summa contra Gentes mit den vielen Streichungen, Verbesserungen und Einschiebungen, mit den Anweisungen für den Abschreiber usw. näher betrachten, und uns fragen, warum der Aquinate diese einzelnen Korrekturen angebracht hat, so gewinnen wir einen überraschend interessanten Einblick in Werden und Entwicklung der thomistischen Lehren, in die methodisch sorgsame und überlegte Art seines wissenschaftlichen Arbeitens, überhaupt in die Werkstatt seines von vorbildlichem Forscherernst getragenen wissenschaftlichen literarischen Schaffens. Eine andere Frage ist die, ob bei Editionen solcher Autographe dieselben als der endgiltig vom Verfasser gewollte Text zu betrachten seien. Eine Beantwortung dieser Frage wäre mit Sicherheit nur dann zu geben, wenn die älteste, unmittelbare, vom Verfasser selbst approbierte Abschrift des Autographs bekannt wäre. So treten in den ältesten Codices der Summa contra Gentiles Texte auf, die im Autograph gestrichen sind, und fehlen umgekehrt Stellen, die im Autograph nicht getilgt sind.

[33] Fr. Ehrle, Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik 21—23.

[34] A. Pelzer, L'édition Léonine de la Somme contra Gentiles. Revue néoscolastique de philosophie XXII (1920), 217—245.

[35] Fr. Steffens, Paléographie latine. Edition française, Treves-Paris 1910, planche 99.

[36] P. Lehmann, Autographe und Originale namhafter lateinischer Schriftsteller des Mittelalters. Zeitschrift des deutschen Vereins für Buchwesen und Schrifttum 1920, 6—16.

Leider ist uns die älteste Abschrift, die dieses Rätsel uns lösen könnte, nicht mehr festzustellen.

Die scholastischen Handschriften sind nach den Grundsätzen der Paläographie zu beschreiben und zu beurteilen. Eine wichtige und auch schwierige Aufgabe ist die Bestimmung von Zeit und Ort der Entstehung der Handschrift. Eine nicht leichte Sache beim Studium scholastischer Handschriften ist die Altersbestimmung. Es haben auch in Bezug auf die scholastischen Handschriften die Mauriner manche zerstreute Angaben gemacht, die der Nürnberger Bibliophile Mannert zusammengestellt hat. Aus den Prolegomena und dem Apparat von Editionen scholastischer Werke — ich denke hier auch zunächst an die Ausgaben von Quaracchi oder auch an J. von Walters Edition der Sentenzen des Gandulphus — lassen sich schätzenswerte Angaben und Hilfsmittel herauslesen. Doch wird auch hier, wie dies Kardinal Ehrle mit Recht betont, das Auge und die Übung eine Hauptsache.[37] Die Kennzeichen, durch welche die Minuskelschriften des endigenden zwölften, 13. und 14. Jahrhunderts zeitlich näher bestimmt werden können, sind sehr schwer anzugeben und auch nach Ländern verschieden. Andauernde Beschäftigung mit den scholastischen Handschriften, die Beobachtung der Schriftenentwicklung einzelner Buchstaben in einer bestimmten Epoche, die Betrachtung von Form und Farbe der Initialen und der Majuskel zu Beginn bestimmter Abschnitte werden mehr oder minder verläßliche Handhaben zur Altersbestimmung von Codices bilden. Auch inhaltliche Gesichtspunkte können unter Umständen bestimmte Zeitgrenzen für die Herstellung eines Codex bilden. Wenn z. B. in einem weiter nicht bestimmbaren Traktat, von dem uns eine Handschrift aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts vorliegt, das vierte Laterankonzil vom Jahre 1215 erwähnt ist, so werden wir diese Handschrift erst nach diesem Zeitpunkte ansetzen dürfen. Das wichtigste Hilfsmittel zur Datierung von Handschriften sind jedenfalls Codices, bei denen im Explicit oder anderswo das Jahr, in welchem sie geschrieben sind, angegeben ist. Hier wird man zu den paläographischen Tafelwerken, zu den Specimina palaeographica greifen, welche in chronologischer Reihenfolge Reproduktionen und Beschreibungen solcher datierter Handschriften bieten. Es sei hier an die Tafelwerke von L. Delisle, M. Prou, A. Chroust, Fr. Steffens, W. Schum und Fr. Ehrle erinnert. Auch der große Cataloque of Royal and King's Manuscripts des Britisch Museum (London 1921) bringt im vierten Bande prachtvolle Tafeln, bei welchen scholastische Codices berücksichtigt werden. Für die Altersbestimmung scholastischer Handschriften kommen ganz besonders in Betracht die Specimina Codicum

[37] Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik usw. 17.



Latinorum Vaticanorum, welche von Ehrle und dem allzufrüh verstorbenen P. Liebaert (Bonn 1912) herausgegeben worden sind, und W. Schums Exempla Codicum Amploniensium Erfurtiensium saec. IX—XV (Berlin 1882). Die Angaben der Handschriftenkataloge dürfen nicht ohne weiteres unbesehen herüber genommen werden, es sei denn, daß dieselben von hervorragenden Spezialisten auf diesem Gebiete herrühren. Welche Täuschungen bei der Datierung scholastischer Handschriften vorkommen können, dafür sei nur ein Beispiel angeführt. Der Katalog der an scholastischen Handschriften der Franziskanerschule so reichen Bibliotheca Antoniana zu Padua, den Josa herausgegeben hat, verlegt den Cod. Scaff. XIX, Nr. 421, eine lateinische Übersetzung der aristotelischen Metaphysik, ins zwölfte Jahrhundert. Mandonnet[38] hat denn auch in dieser Handschrift einen Beweis dafür gesehen, daß die Übersetzung der Metaphysik schon gegen Ende des zwölften Jahrhunderts in der abendländischen Scholastik bekannt gewesen ist. Nun enthält aber die Paduaner Handschrift die lateinische Übersetzung der vierzehn Bücher der Metaphysik, die doch erst im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts angefertigt wurde. Gegen Ende des zwölften Jahrhunderts konnte als griechisch-lateinische Metaphysikübersetzung nur die als Metaphysica vetus bezeichnete Teilübersetzung bekannt sein. Ch. H. Haskins[39] hat nun diese Paduaner Handschrift paläographisch untersucht und festgestellt, daß sie aus dem 14. Jahrhundert stammt. Solche Beispiele ließen sich noch viele anführen. Wie Bestimmung der Zeit, so hat auch die Feststellung des Ortes der Entstehung der scholastischen Handschriften ihre besonderen Schwierigkeiten. Es kommen hier verschiedene Momente in Betracht, so die Beschaffenheit des Pergamentes, charakteristische Merkmale der Schrift und besonders auch spezifisch einem bestimmten Lande eigentümliche Abkürzungen. Es ließen sich z. B. spezifisch deutsche Abbreviaturen aus Handschriften des 13. und besonders des 14. Jahrhunderts zusammenstellen.[40] Die Übung und die Erfahrung wird auch hier den Blick schärfen.

Eine große Schwierigkeit, die viele von dem Studium der scholastischen Handschriften abschreckt, sind die zahlreichen, oft maßlos gehäuften Abkürzungen, die besonders wenn es sich um Codices mit recht kleiner, nicht selten auch verblaßter Schrift handelt, das Lesen zu einer dornenvollen Aufgabe machen. Kardinal Ehrle gibt für junge Gelehrte, die sich in das scholastische Handschriftenstudium einarbeiten wollen, eine Reihe praktischer

[38] P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIIIe siècle I² Louvain 1911, 13.

[39] Ch. H. Haskins, Medieval Versions of the Posterior Analytics. Harvard Studies in Classical Philology XXV (1914), 88, Anm. 1.

[40] Beispiele bringt Kard. Ehrle: Der Sentenzenkommentar Peters von Candia 21.



Anweisungen.[41] Der Anfänger, der mit den Grundlagen der Paläographie sich vertraut gemacht hat, soll sich daran machen, eine leichter leserliche Handschrift eines Scholastikers abzuschreiben. Am besten wähle er ein Werk, das auch gedruckt ist, damit er seine Abschrift mit der Druckausgabe vergleichen kann. Er kann auch einen Inkunabeldruck oder einen Druck aus den ersten Dezennien des 16. Jahrhunderts, welche die in den Handschriften gebräuchlichen Abbreviaturen bringen, zu dem gleichen Zweck benützen. Beim Abschreiben einer Handschrift oder eines Frühdruckes soll der Anfänger für Wörter, welche er nicht lesen kann, einen freien Raum lassen. Nachdem er einige Tage am Abschreiben des Codex gearbeitet, wird er den Versuch machen können, diese Lücken auszufüllen und die vorher unentwirrbaren Abkürzungen aufzulösen. Diese beharrlich fortgesetzte Arbeit wird, besonders wenn eine sachkundige Persönlichkeit sie überwacht und leitet, die Schwierigkeiten überwinden und den Weg zum sicheren und rascheren Lesen scholastischer Handschriften ebnen.

Ein Hilfsmittel bei diesem Abschreiben scholastischer Handschriften, zu denen der Anfänger und auch der Fortgeschrittene mit Nutzen greifen können, sind die Abbreviaturenlexika. Man hat schon in der Scholastik das Bedürfnis empfunden, Abkürzungen zusammenzustellen. So finden wir am Schlusse von Clm. 10064, welcher den Sentenzenkommentar des heiligen Thomas enthält, ein Verzeichnis der Abkürzungen. Neuere Verzeichnisse der Abbreviaturen sind A. Chassant, Dictionnaire des Abbreviations latines et francaises (Paris 1884), A. Cappelli, Lexicon abbreviaturarum (Milano 1912, Leipzig 1901). M. Prou, Manuel de Paléographie (Paris 1892). Sehr brauchbar ist des J. L. Walther Lexicon diplomaticum abbreviationes syllabarum et vocum in diplomatibus et codicibus a saec. VII ad XVI usque occurentes exponens (Ulmae 1756). Kardinal Ehrle macht darauf aufmerksam, daß diese Hilfsliteratur am vollständigsten in dem vortrefflichen Werk von Schiaparelli, La scrittura latina nell' età romana (Como 1921) verzeichnet ist. Freilich wird man in den angegebenen Lexika auch nicht annähernd alle die Abkürzungen, am wenigsten gerade die schwierigsten, die in scholastischen Handschriften vorkommen, finden können. Kardinal Ehrle bemerkt mit Recht, daß bei der Lektüre scholastischer Handschriften auch die Kombinationsgabe eine hervorragende Rolle spielt, betont aber zugleich, daß jede Kombination strenge nach den Regeln der Paläographie zu prüfen sei. Wenn es sich um Auflösung ganz besonders schwieriger Abbreviaturen handelt, so wird man gut daran tun, nicht allzulange mit einer solch schwierigen Stelle sich abzuplagen, sondern man soll weiterlesen und nach ein paar

[41] Kardinal Ehrle, Nuove proposte etc. 207 ff.



Tagen zu dieser Stelle zurückkehren und man wird dann vielfach ganz plötzlich die Nebel, die über dem Texte lagen, schwinden sehen. Es kommt ohne Zweifel hier auch die intuitive Begabung, der eine Erkenntnis plötzlich aufleuchtet, zur Geltung. Fidelis a Fanna, einer der genialsten und glücklichsten Handschriftenforscher, hat nicht unrecht, wenn er schreibt[42]: Manuscriptorum exscriptio et collatio non est opus patientiae tantum, ut quidam putant, sed etiam ingenii immo plus saepe ingenii quam patientiae. Vertrautheit mit der Paläographie, Schulung und Übung und Intuition lassen die Schwierigkeiten der scholastischen Handschriftenforschung überwinden.

IV.

Die Paläographie erschließt den Weg zu den ungedruckten Werken der mittelalterlichen Scholastik und Mystik und leistet damit der Literatur- wie auch Ideengeschichte des mittelalterlichen philosophischen und theologischen Denkens die wesentlichsten Dienste. Es hat Kardinal Ehrle wiederholt darauf hingewiesen, daß nur der vierte oder fünfte Teil der scholastischen Philosophie und Theologie gedruckt worden ist. Nicht viel anders ist es mit der lateinischen Mystik bestellt und auch in der deutschen Mystik enthüllt die Durchforschung der handschriftlichen Bestände unserer deutschen Bibliotheken eine Unsumme ungedruckten und großenteils auch unbenannten Materials. Die Frage, ob ein scholastisches Werk gedruckt werden sollte oder nicht, wurde in der Zeit der ersten Drucke und auch später sehr häufig nicht nach dem inneren Wert und der wissenschaftlichen Bedeutung entschieden, sondern in Abhängigkeit von äußeren, zufälligen Umständen gelöst. Ich will hier eine kurze Übersicht über die *ungedruckte Scholastik und auch Mystik* geben und in etwa zeigen, wie mit der fortschreitenden handschriftlichen Forschung der Horizont dieser mittelalterlichen Arbeitsgebiete sich in weite Fernen zurückschiebt. Um sogleich mit der Frühscholastik des zwölften Jahrhunderts zu beginnen, so ist die aus den Schulen des Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon hervorgegangene Sentenzenliteratur großenteils ungedruckt. Die Ausgabe der Sentenzen des Anselm von Laon, die Bliemetzrieder mustergiltig in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters veranstaltet hat, zeigt, welch hohen dogmengeschichtlichen Wert diese vielfach von Anselm von Canterbury beeinflußten Sentenzensammlungen besitzen. Es sei hier auch bemerkt, daß Gerberons Ausgabe der Werke des heiligen Anselm nicht mehr ausreicht, und daß eine neue kritische Gesamtausgabe der Schriften des Vaters der

[42] Fidelis a Fanna O. F. M., Ratio novae collectionis operum omnium sive editorum sive anecdotorum S. Bonaventurae, Taurini 1874, 67.

Scholastik eine ehrenvolle Aufgabe des Benediktinerordens darstellen würde. P. Wilmart hat über die Meditationen Anselms wertvolle Untersuchungen angestellt.[43] Der gleiche Forscher hat auch über den Mystiker Wilhelm von Saint Thierry ergebnisreiche handschriftliche Forschungen angestellt. Eine Gesamtausgabe der Werke der großen deutschen Mystikerin des Benediktinerordens im 12. Jahrhundert, der heiligen Hildegardis, wird von dem mit der Überlieferungsgeschichte der mittelalterlichen Mystik best vertrauten Benediktiner J. Huyben vorbereitet. Die philosophischen Werke Peter Abälards, von denen ein Teil von B. Geyer in der Bibliothek zu Lunel in Südfrankreich und der andere Teil von mir in der Biblioteca Ambrosiana entdeckt worden ist, werden von B. Geyer in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters ediert. Auch der Kreis der theologischen Werke Abälards ist durch jüngste Funde von Ostlender und Ruf, die noch der Veröffentlichung harren, erweitert worden. Eine ganz besondere Bedeutung wie für das kirchliche Leben des zwölften Jahrhunderts überhaupt, so auch für das wissenschaftliche Leben, kommt in der Frühscholastik den regulierten Augustinerchorherren zu. Das Schrifttum des größten derselben, Hugos von Sankt Viktor, über das wir besonders J. de Ghellinck wertvolle Aufschlüsse verdanken, bedarf noch mancher Untersuchung auf handschriftlicher Grundlage, zudem darunter sich noch Inedita befinden und die Druckausgabe große Mängel aufweist. Zu den größten und tiefsten scholastischen Werken des zwölften Jahrhunderts zählten jedenfalls die Sentenzen des Robert von Melun, die unter dem Einflusse Abälards und Hugos von Sankt Viktor stehen. P. R. Martin in Löwen, dem wir eine große Zahl von Einzeluntersuchungen über diesen großen Theologen verdanken, bereitet eine Ausgabe dieser Sentenzen für das Spicilegium Lovaniense vor. Die Frage, wer die Hugo von Sankt Viktor zugeschriebenen Sentenzen geschrieben hat, ist auch durch Chossats umfangreiches Werk, das für die Autorschaft des Hugo von Mortagne eintritt, noch nicht entschieden. Auf die für die Geschichte der Frühscholastik so überaus wichtige kritische Edition der Sentenzen des Petrus Lombardus durch die Franziskaner von Quaracchi habe ich schon früher hingewiesen, ebenfalls auf die hochbedeutsame Ausgabe der Sentenzen des Gandulphus, die uns J. von Walter geschenkt hat.[44] Für die Geschichte der reinen, nicht in theologischen Zusammenhängen sich bewegenden Philosophie des zwölften Jahrhunderts sind, wie schon die überaus große Anzahl

[43] Méditations et Prières de Saint Anselme. Traduites par D. A. Castel Introduction par D. A. Wilmart, Paris 1923.

[44] Magistris Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quattuor. Ed. J. de Walter, Wien und Leipzig 1924.



der Handschriften beweist, die Werke des Wilhelm von Conches von großem Interesse. Über seinen ungedruckten Kommentar zum Timäus, über anonyme Bearbeitungen seiner Werke, über einen Auszug aus seiner Philosophia in einer Münchener Handschrift, über eine von ihm abhängige Summa Radulfi und über eine Überarbeitung seiner Philosophia, die gegen Ende des 13. Jahrhunderts Bartolomaeus von Parma vorgenommen hat, werde ich in einem anderen Zusammenhange berichten. Als beachtenswerte Inedita des zwölften Jahrhunderts seien noch das Speculum universale des Radulfus Ardens und die Glosse des Petrus von Poitiers zu den Sentenzen des Lombarden genannt. Ungedruckt geblieben sind auch die zahlreichen in Paris am Ende des 12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts entstandenen theologischen Summen eines Petrus Cantor, Robert Courzon, Martin von Cremona, Martinus de Fugeriis, Petrus von Capua, Simon von Tournai, Praepositinus von Cremona, der in der Hochscholastik so viel zitiert wird, von Stephan von Langton, Philipp von Grève, Gaufried von Poitiers, wozu noch mehrere unbenannte Summen, die mir in Handschriften begegnet sind, kommen. Eine der gewaltigsten Summen aus dieser Zeit, die aus der Feder des ersten Professors aus dem Dominikanerorden an der Pariser Universität, Rolands von Cremona, stammt, ist uns, wie schon früher bemerkt wurde, durch eindringendste Untersuchungen Kardinals Ehrle inhaltlich und geschichtlich nahegebracht worden. Gedruckt von diesen Summen aus der Übergangszeit zur eigentlichen Hochscholastik ist nur die Summa aurea des Wilhelm von Auxerre. Die als Vertreter des Pantheismus zu Beginn des 13. Jahrhunderts verurteilten Denkergestalten zweier Philosophen, Amalrich von Bennes und David von Dinant, sind nach Lehre und Persönlichkeit durch die handschriftlichen Forschungen Cl. Baeumkers[45] und Thérys[46] O. P. deutlicher bestimmt worden.

Wenn wir nun zur eigentlichen Hochscholastik übergehen, so hat hier vor allem die rastlose Forschungs- und Editionstätigkeit der Franziskaner von Quaracchi durch die weiten Gebiete der ungedruckten und gedruckten Franziskanerscholastik tiefe Furchen gezogen. Wenn wir bedenken, daß vor fünfzig Jahren aus der Zeit von Alexander von Hales bis Duns Scotus nur etwa ein halbes Dutzend Franziskanerscholastiker gedruckt waren und unsere jetzige Kenntnis der Franziskanertheologie des 13. Jahrhunderts vergleichen, so müssen wir mit Recht der hier geleisteten Forschungsarbeit unsere dankbare Bewunderung aussprechen. Von den monumentalen Gesamt-

[45] Eine Textedition: Contra Amaurianos Baeumkers mit Einleitung erscheint in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

[46] G. Théry O. Pr., Autour du décret du 1210: I. David de Dinant, étude sur son panthéisme matérialiste, Le Saulchoir 1925.



ausgaben der Werke des heiligen Bonaventura und nunmehr der Summa theologiae des Alexander Halensis war schon vielfach die Rede. Im Arbeitsplan des Kollegiums von Quaracchi ist die Edition der Franziskanerscholastik im weitesten Umfange ins Auge gefaßt. Abschriften und Photographien in großer Fülle sind zu diesem Zwecke gemacht worden. Die Ausgabe der Werke des Kardinals Matteo d'Acquasparta, von der zwei Bände vorliegen, wird uns noch eine Reihe gedankentiefer Schriften dieses größten Bonaventuraschülers, den H. Denifle als einen der scharfsinnigsten Köpfe der Franziskanerschule bezeichnet hat, bringen und helles Licht auf den Augustinismus der Hochscholastik ergießen. Eine lohnenswerte Aufgabe ist auch die Ausgabe des Sentenzenkommentars und der Quaestiones des Odo Rigaldus, eines der ältesten Repräsentanten der Franziskanerschule. Mit der Edition der Schriften John Pechams hat H. Spettmann einen glücklichen Anfang gemacht. Eine glänzende Textpublikation, die auch im Rahmen der Editionen von Quaracchi erscheint, ist die Ausgabe der Werke des Petrus Johannis Olivi durch B. Jansen S. J. Sehr wünschenswert wäre es, daß die von P. Parthenius Minges O. F. M. in Angriff genommene Ausgabe der Metaphysik des Thomas von York, vielleicht der umfangreichsten Metaphysik der Hochscholastik, in absehbarer Zeit im Druck vorliegen würde. Die Roger Bacon-Forschung, die das dreibändige Werk von Carton gezeitigt hat, wird auch durch Ausgabe ungedruckter Werke fruchtbringende Förderung erfahren. In den von der Vatikanischen Bibliothek herausgegebenen Testi e Studi wird Mons. A. Pelzer einen Band unedierter Werke Roger Bacons mit wertvollsten Einleitungen bringen. P. Delorme in Quaracchi bereitet eine Ausgabe von Quaestionen Bacons zur aristotelischen Physik vor. Eine Edition der Summa Grammaticae Rogeri Baconis ist von dem belgischen Franziskaner B. Vandewalle zu erwarten. Vordem unbekannte Denkergestalten aus der vorskotistischen Franziskanerscholastik hat P. Ephrem Longpré in seinen auf gründlicher handschriftlicher Forschung beruhenden Abhandlungen über Petrus de Trabibus, Walter von Brügge, Wilhelm de La Mare, Wilhelm de Ware, Bartholomaeus von Bologna uns lebensvoll vor die Seele gestellt. Der gleiche Forscher, der die ideengeschichtliche und literarhistorische Arbeitsweise so harmonisch miteinander zu verbinden weiß, wird auch eine Geschichte der Franziskanermystik, zu der seine Darstellung der Mystik Bonaventuras eine wertvolle Vorarbeit ist, bringen und damit eine der größten und lohnendsten Aufgaben auf dem Gebiete der Geschichte der Mystik lösen. Greifen ja doch die mystischen Anregungen Bonaventuras über seinen Orden hinaus und begegnen sie uns bei Heinrich Seuse, bei Gerson und bei Thomas von Kempis usw. Große Verdienste hat P. Longpré sich um die

Erforschung der Schriften und Lehren des Duns Skotus erworben. Mit überzeugungsvollen Gründen hat er nachgewiesen, daß die Schriften De perfectione statuum, De rerum principio, Theoremata nicht den Doctor subtilis zum Verfasser haben. Die Unechtheit der Grammatica speculativa konnte ich schon früher dartun. An den literarhistorischen Aufgaben der Skotusforschung haben sich auch Mons. Pelzer und Fr. Pelster mit ergebnisreichen Untersuchungen beteiligt. P. Longpré, der eine inhaltsschwere Abwehrschrift gegen Landrys unwissenschaftliches Buch über Skotus veröffentlicht hat, wird in Bälde auch eine umfangreiche Gesamtdarstellung der skotistischen Lehre uns schenken. Ihm kommen dabei auch seine Kenntnisse der Schüler des Skotus zu statten. Ich erinnere bloß an seine Abhandlungen über Walter Cathon und besonders über Johannes de Reading, dessen Sentenzenkommentar P. Longpré in Florenz entdeckt hat. Johannes de Reading beruft sich auf mündliche Äußerungen seines Lehrers Skotus und verteidigt ihn gegenüber Ockham.[1] Es scheint mir jetzt der Zeitpunkt gekommen zu sein, eine kritische Gesamtausgabe der Werke des Duns Skotus zu veranstalten, eine der größten Aufgaben des Kollegiums von Quaracchi und der mittelalterlichen Forschung überhaupt. Auf diese Weise wird auch die Darstellung und Beurteilung des skotistischen Lehrsystems einen sicheren Boden gewinnen und schwankenden aprioristischen Konstruktionen entzogen werden. Eine recht wichtige, aber nicht leichte Aufgabe ist eine Edition des Sentenzenkommentars des Lehrers von Skotus, Wilhelm de Ware, die B. Meller in Angriff genommen hat.

In der Vertretung der von den Viktorinern überkommenen augustinischen Tradition gehen die an der Pariser Universität wirkenden Theologen aus dem Weltklerus mit den Franziskanern Hand in Hand. Quodlibeta und Summa des Heinrich von Gent sind wohl gedruckt, sein Leben und Schrifttum ist wohl durch Kardinal Ehrle endgiltig aufgehellt, aber sein gewaltiger Einfluß auf das nachthomistische scholastische Denken bedarf noch im einzelnen der Untersuchung. Der Streit um die species intelligibilis, der durch ihn entfacht worden ist, hat in der scholastischen Erkenntnislehre der Folgezeit hohe Wellen geworfen. Die Quodlibeta und Quaestiones disputatae Gerhards von Abbeville, eines Gegners des heiligen Thomas im Mendikantenstreit, sind noch ungedruckt. Eine wertvolle Bereicherung erhält unsere Einsicht in die spekulativen Probleme, welche die Zeit unmittelbar nach Thomas beschäftigten, durch die weitfortgeschrittene Edition der Quodlibeta des Gottfried von Fontaines, die wir M. De Wulf, A. Pelzer und J. Hoffmans verdanken. Ungedruckt sind die Quodlibeta des Johannes de

[1] E. Longpré, Gualterio di Catton. Studi franciscani 1923, 101 — 115, Jean de Reading. L'Ecole franciscaine d'Oxford au début du XIVe siècle. France francisce. 1924, 99ff.

Polliaco, eines Schülers Gottfrieds, und des der gleichen Schulrichtung angehörigen Thomas de Balliaco.

Ein in letzter Zeit besonders eifrig durchforschtes Gebiet ist die Philosophie der Artistenfakultät, auf deren Bedeutung namentlich Baeumker mehrfach hingewiesen hat. Zu den älteren Vertretern dieser nicht im unmittelbaren Dienst der Theologie stehenden, später teilweise im Gegensatz zu derselben stehenden Philosophie zählen Nikolaus von Paris, Lambert von Auxerre, dessen ungedruckte Logik die Vorlage für die weitverbreiteten Summulae logices des Petrus Hispanus bildet, Johannes Pagus, Johannes de Siccavilla und Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des heiligen Thomas, von dem Baeumker ein so eindrucksvolles Charakterbild entworfen hat. Die literarische Betätigung der Artistenfakultät bekundet sich in Kommentaren zu Donat und Priscian, in Aristoteleserklärungen, in Tabulae zu den aristotelischen Schriften, alphabetischen Aristoteleslexika, in Abbreviationes aristotelischer Bücher, in Summulae logicae, in philosophischen Monographien, in Sophismata, in sprachphilosophischen Werken, welche die Bezeichnung Summa de modis significandi oder Grammatica speculativa führen. Von der großen Anzahl dieser Sprachlogiken sind nur diejenige des Siger von Courtrai und die fälschlich Duns Skotus zugeteilte, Thomas von Erfurt zugehörige, gedruckt. Ich verbreite mich in einer eigenen Abhandlung über diese Literaturgattung, in welche G. Wallerands Publikation über Siger von Courtrai zuerst Licht gebracht hat. Die Aristoteleskommentare, die aus der Artistenfakultät hervorgegangen sind, von Petrus von Hibernia, Nikolaus von Paris, Martinus von Dacien, Heinrich von Brüssel, Jakob von Douai, Petrus von Alvernia, Bartholomaeus von Brügge, Simon von Faversham usw. sind ungedruckt geblieben. Über Bartholomaeus von Brügge, der sehr interessante Kommentare zur Physik und Ökonomik und philosophische Monographien hinterlassen hat, werde ich bei einer anderen Gelegenheit eingehend handeln. Aus der Pariser Artistenfakultät ist der lateinische Averroismus hervorgewachsen, der durch Mandonnets großes und weitausgreifendes Werk über Siger von Brabant in den Vordergrund der mittelalterlichen philosophiegeschichtlichen Forschung getreten ist. Die umfangreichen Quaestionen Sigers von Brabant zu einem großen Teile der aristotelischen Schriften, namentlich zur Metaphysik, die ich nebst den Schriften des Boetius von Dacien aufgefunden habe[2], werden, wenn sie einmal im Druck vorliegen, das Bild

[2] M. Grabmann, Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien. Sitzungsberichte der B. Akademie der Wissenschaften. Philolog.-philos. und hist. Klasse, München 1924. Neuaufgefundene „Quaestionen" Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559). Miscellanea Fr. Ehrle, Roma 1924 I, 101—147.



dieses lateinischen Averroismus in vielfach neuer Beleuchtung erscheinen lassen. Das Weiterleben dieses Averroismus bis in die Rennaissance hinein bedarf noch ernster Untersuchung. Leider hat Mons. Pelzer seine Löwener Dissertation über Johannes de Janduno, von der hierüber viel Aufschluß zu erwarten ist, noch nicht veröffentlicht. Mit der Artistenfakultät stehen im engeren Zusammenhang die naturwissenschaftlichen und medizinischen Leistungen des Mittelalters, Arbeitsgebiete, auf denen in erster Linie P. Duhem und K. Sudhoff Großes geschaffen haben.

Von der Dominikanerscholastik des 13. Jahrhunderts haben wir die Summa des Roland von Cremona schon erwähnt. Die ältere, mehr in den traditionellen augustinischen Bahnen sich bewegende Dominikanerschule ist mit Ausnahme der gegen die Albigenser geschriebenen apologetischen Summen des Moneta und Rainer Sacchoni fast ganz ungedruckt geblieben. Ich erwähne hier die Sentenzenkommentare des Kardinals Hugo von Sankt Cher, auf dessen Bedeutung für die Sakramentenlehre F. Brommer aufmerksam gemacht hat, ferner des Richard Fishacre, des Robert Kilwardby. Dieser älteren Richtung dürften auch die Sentenzenkommentare des Bombolognus de Bombolognis sowie des Romanus, der 1272 der Nachfolger des heiligen Thomas auf dem Pariser Lehrstuhl geworden ist, näher stehen.[3] Eine eigene auf Jahrhunderte weit über die Grenzmark des Predigerordens hinaus wirksame Schule hat Albert der Große gegründet. Auch hier hat die mit Handschriften arbeitende Forschung noch große Aufgaben zu erfüllen. Die Chronologie des Lebens und Schrifttums Alberts enthält trotz der sorgsamen Forschungen von P. v. Loe, Fr. Pelster u. a. noch viel Ungeklärtes. Die Gesamtausgabe seiner Werke weist große Mängel auf. Die Zahl seiner unedierten Werke mehrt sich zusehends. Ich habe ungedruckte Teile seiner Summa de Creaturis, eine sehr beachtenswerte systematische Ethik, eine Sakramentenlehre und Eschatologie festgestellt, Werke, die der Edition in hohem Maße würdig sind. Mons. Pelzer hat in vier Handschriften Quaestionen Alberts zur nikomachischen Ethik entdeckt, welche der jugendliche Thomas von Aquin als Schüler Alberts in Köln nachgeschrieben und redigiert hat. Eine Ausgabe dieser Ethikquaestionen ist dringend zu wünschen. P. Pelster hat Quaestiones disputatae Alberts zu De Animalibus in der Ambrosiana entdeckt und auch über eine in zwei Münchener Handschriften überlieferte Abhandlung Alberts De bono, die auch für die Mariologie bedeutsam ist, berichtet. Ein

[3] Umfassende ganz aus den Handschriften geschöpfte Darlegungen über diese Vertreter der älteren Dominikanerschule gibt Kardinal Ehrle in seiner überaus wertvollen Abhandlung: L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali. Xenia Thomistica III, Roma 1925.



äußerst wertvolles Ineditum Alberts, das namentlich den neuplatonischen Wesenszug im Geistesbilde des großen deutschen Scholastikers zum Ausdruck bringt, ist sein Kommentar zur Schrift De divinis nominibus des Pseudo-Areopagiten. Die Grundlage einer Edition dieses in mehreren Handschriften verbreiteten Werkes, von denen sich in der Bibliothek zu Cues ein von Kardinal Nikolaus Cusanus durchkorrigiertes und mit Glossen versehenes Exemplar befindet, wird das in der Biblioteca nazionale zu Neapel aufbewahrte Autograph des heiligen Thomas von Aquin bilden müssen, allem Anschein nach eine Nachschrift, die der Aquinate von Vorlesungen seines Lehrers in Köln gemacht hat. Die Anzahl der ungedruckten Albertusschriften ist damit keineswegs erschöpft. Es kämen dazu noch mariologische Abhandlungen und Predigten, Opuscula naturwissenschaftlichen und psychologischen Inhalts. Noch ungeklärt ist der Ursprung der für die Fragen der Aristotelesrezeption beachtenswerten ungedruckten von V. Rose Albert zugeteilten Compilatio de libris naturalibus. Ist darunter die von Vinzenz von Beauvais erwähnte und verwertete Sammlung von Aristotelesexzerpten, welche von Dominikanern hergestellt worden ist, zu verstehen? Eine kritische Gesamtausgabe der Werke des größten deutschen Gelehrten des Mittelalters wäre eine große und ehrenvolle Zukunftsaufgabe der deutschen Wissenschaft. Einen würdigen Anfang hiezu bildet die glänzende Ausgabe, die H. Stadler von Alberts Tiergeschichte nach dem Kölner Autograph gemacht hat. Viel Ungedrucktes und Unerforschtes liegt auch noch aus der Schule Alberts des Großen in den Handschriften geborgen. Die große ungedruckte Summa von Alberts Lieblingsschüler Ulrich von Straßburg, die in einer stattlichen Anzahl von Handschriften erhalten ist und die deutsche Scholastik und Mystik, auch Meister Eckart, vielfach beeinflußt hat, ist das bedeutendste Werk der neuplatonischen Richtung in der deutschen Scholastik. In neuester Zeit hat P. G. Théry, auf dessen Anregung nunmehr Fräulein Dagouillon die ersten Bücher für die Zwecke der Ecole des Chartes edieren wird, die Beziehung Ulrichs zum Pseudo-Areopagiten eingehend dargelegt. Eine Monographie von A. Stohr über Ulrichs Trinitätslehre wird dessen theologische Richtung und Eigenart ins Licht stellen. Ein gleichfalls ungedrucktes literarisches Erzeugnis dieses deutschen, von Albert und Ulrich ausgegangenen Neuplatonismus, der bis zu Nikolaus von Cues sich weiter verfolgen läßt, ist der große Kommentar des Dominikaners Berthold von Mosbruch zur Stoicheiosis theologike des Proklus. Von Albert und zugleich von Thomas beeinflußt ist das umfangreiche Speculum rerum divinarum et humanarum des Heinrich Bate von Mecheln, über den wir M. De Wulf und A. Birkenmajer dankenswerte Mitteilungen verdanken. Eine größere Publikation hierüber

hat E. Vansteenberghe in Aussicht gestellt. Mir sind eine Reihe von ungedruckten Werken der Scholastik des 14. und 15. Jahrhunderts begegnet, in welchen das Weiterwirken Alberts gerade in metaphysischen Fragen zutagetritt. Ein noch ununtersuchtes Terrain dieses Fortlebens Alberts speziell in deutschen Landen ist der Streit zwischen Albertisten und Thomisten an der Kölner Universität im 15. Jahrhundert. Der Führer der Albertisten, Heimericus de Campo, dessen Werke sich in der Handschriftensammlung des mit ihm befreundeten Kardinals Nikolaus Cusanus in Cues befinden, ist ein Philosoph von selbständigem Gepräge und spekulativer Begabung. Es ist erfreulich, daß Professor Lenz in Trier, der ein guter Kenner der Philosophie des Nikolaus Cusanus ist, eine Darstellung der Philosophie des Heimericus de Campo in Angriff nimmt. Desgleichen verdient auch dessen wissenschaftlicher Gegner Gerhardus de Monte, der Führer der Thomisten in diesem Streit, dessen eine Konkordanz zwischen Albert und Thomas anstrebende Schriften großenteils in Inkunabeldrucken vorliegen, eine monographische Untersuchung. Einläßlich hat zu diesem Streit an der Kölner Universität der Clypeus Thomistarum des Dominikaners Petrus Swartz (Nigri), ein philosophiegeschichtlich sehr interessantes Werk, Stellung genommen. Von dem Hinübergreifen dieser Bewegungen auf die Universität Krakau und dem dortigen Fortleben Alberts werden die Forschungen C. Michalskis und A. Birkenmajers uns Klarheit bringen.

Auch Thomas von Aquin und seine Schule stellen der handschriftlichen Forschung umfassende Aufgaben. Der Streit um die echten Schriften des heiligen Thomas ist, wie die Verschiedenheit zwischen Mandonnets und meiner Auffassung bestätigt, noch keineswegs entschieden. Ich habe im Anschluß an Quétif-Echard immer betont, daß hier nicht bloß die alten Kataloge der Thomasschriften, sondern auch die handschriftliche Überlieferung und die älteste Verwertung der Werke des Aquinaten ein entscheidendes Wort mitzureden haben. Der Text des größten Teiles der Thomasschriften in den Druckausgaben muß erst noch auf eine sichere handschriftliche Basis gestellt werden. Die Neuausgabe der Summa contra Gentiles auf Grund des Autographs, von der schon mehrfach die Rede war und über welche wir auch anderswo näher gehandelt haben, hat hier eine bahnbrechende Bedeutung.

Über die zum weitaus größten Teile ungedruckte und bis in die letzten Zeiten auch unerforschte älteste Schule des heiligen Thomas habe ich so häufig gehandelt und werde ich auch unten in eigenen Aufsätzen mich verbreiten, daß ich mich hier mit kurzen Andeutungen begnügen kann. Es hat auch hier Kardinal Ehrle wegweisend gearbeitet und das schwierige Pro-



blem des Streites um die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode aus der Fülle der handschriftlichen Forschung literarhistorisch und ideengeschichtlich gelöst. Ihm, wie auch anderen größtenteils von ihm beeinflußten Forschern Fr. Pelster, Mons. Pelzer, André, Landgraf, Jellouschek, J. Koch u. a. verdanken wir monographische Darstellungen von Leben und Lehre ältester Thomasschüler. Wenn ich nur einige von den Namen dieser ältesten ungedruckten Thomasschüler nennen darf, so verweise ich auf die Italiener Remigio de' Girolami, den unmittelbaren Schüler des heiligen Thomas und Lehrer Dantes, auf Tolomeo von Lucca, Johannes Balbus von Genua, der eine ungedruckte Summa in Dialogform verfaßt hat, Albert von Brescia, Lionardo von Pistoja, Ramberto dei Primadizzi, auf Johannes von Neapel, auf die Franzosen Johannes Quidort von Paris, Bernhard von Auvergne, Petrus Guilelmi de Godin, Aegidius von Lessines, später Hervaeus Natalis, von dem noch so viel ungedruckt ist, und Petrus von Palude, auf die Deutschen Johannes und Gerhard von Sterngassen, Nikolaus von Straßburg, Johannes Picardi von Lichtenberg, auf Heinrich von Lübeck, auf den Katalaunen Bernhard von Trilia, auf die Engländer Wilhelm von Hozun, Wilhelm von Mackelsfield, Thomas Jorze, Thomas von Sutton, Nikolaus Trivet, Richard Clapwell. In diese Zeit des Kampfes um die Lehre des Aquinaten wird das umfangreiche, auf breitester handschriftlicher Grundlage aufgebaute Buch von J. Koch über Durandus reiches Licht streuen. Über die Formen, in welchen die thomistischen Werke dazumalen für den Schulgebrauch hergerichtet und zugänglich gemacht wurden, über die Concordantiae, Abbreviationes und Tabulae haben Mandonnet und ich gearbeitet, aber es ist in den Handschriften noch viel davon versteckt. Von all den Verteidigungsschriften, in welchen die ältesten Thomasschüler, unmittelabre und mittelbare, mit warmer Liebe und viel Scharfsinn für ihren gefeierten Lehrer gegen Wilhelm de la Mare, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Duns Skotus, Robert Cowton und Durandus eingetreten sind, ist nur ganz wenig gedruckt. Für das tiefere Verständnis umstrittener Eigenlehren des heiligen Thomas — ich erinnere an die Lehre von der Einheit der Form, vom Individuationsprinzip, vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz, vom Erkenntnisvorgang, von der göttlichen Bewegung des menschlichen Willens — ist diese ungedruckte Streitliteratur der ältesten Thomistenschule eine noch wenig ausgeschöpfte Quelle. Auch die weitere Entwicklung der Thomistenschule im späteren 14. und 15. Jahrhundert, die noch eine Reihe interessanter Gestalten aufweist, harrt noch der näheren Untersuchung. Kardinal Ehrle hat auf den englischen Dominikaner Thomas Claxton aufmerksam gemacht und auch die thomistischen Richtungen an deutschen

Universitäten wie Leipzig und Greifswald bis in die Zeit der Reformation nachgewiesen.

Für die thomistischen Bestrebungen in Deutschland ist eine deutsche Übersetzung ausgewählter zusammenhängender Artikel der theologischen Summa, die ich in einer Stuttgarter Handschrift gefunden habe, deshalb von besonderem Interesse, weil hier die lateinische philosophische und theologische Terminologie in viel größerem Umfange als dies seitens der deutschen Mystiker geschah, ins Mittelhochdeutsche übertragen worden ist. Aus diesen Andeutungen dürfte ersichtlich sein, daß der handschriftlichen Forschung auf dem Arbeitsfelde der ältesten Thomistenschule noch eine Fülle von recht mühsamer aber lohnender Arbeit winkt, welche auch das inhaltliche Verständnis der thomistischen Lehre befruchten und allseitiger gestalten kann. Noch wenig untersucht ist die von Aegidius von Rom ausgehende Augustinerschule, hier winkt der handschriftlichen Forschung ein reiches Arbeitsfeld. Die Werke des Begründers dieser Schule sind wohl größtenteils gedruckt, aber es ist doch Aegidius von Rom bisher wenig nach seinen philosophischen und theologischen Anschauungen gewürdigt worden. Ein in Handschriften viel verbreiteter Augustinertheologe ist Jakob Capocci von Viterbo, der mit großer Wärme von Thomas von Aquin spricht, aber demselben wissenschaftlich nicht so nahe steht als Aegidius von Rom. Seine Quodlibeta, welche von Bernhard von Auvergne unter thomistischem Gesichtspunkte beurteilt worden sind, würden eine Edition verdienen. Der Augustiner Augustinus Triumphus von Ancona, der vor allem als extremer Vertreter der Potestas directa des Papstes in zeitlichen Dingen bekannt ist, hat auch auf psychologischem und erkenntnistheoretischem Gebiete gearbeitet. Andere Augustinertheologen, wenn wir von dem gedruckten Thomas von Straßburg absehen, sind Heinrich de Frimaria, der Verfasser eines Ethikkommentars, Prosper de Regio, Ugolino da Malabranca, Bernardus Oliverii, Alfonsus Toletanus, dessen an Zitaten reicher Sentenzenkommentar zwar gedruckt aber wenig bekannt ist, und gegen Ende des 14. Jahrhunderts Johannes von Basel, über dessen in einer Münchener Handschrift uns erhaltenen unedierten, literarischen Nachlaß Kardinal Ehrle zuerst uns unterrichtet hat.[4] Der gleiche Forscher macht bezüglich der Augustinerschule folgende beachtenswerte Anregung[5]: „Es bleibt noch zu untersuchen, worin das diese Schule einigende und kennzeichnende Element bestand. Aus dem oben Gesagten erscheint sich schon teilweise zu ergeben, daß die so hervorstechende nominalistische Richtung Gregors von Rimini weit abstand von dem Konservatismus des Thomas von Straßburg. War es mehr ein gewisser

[4] Der Sentenzenkommentar Peters von Candia 87. [5] A. a. O. 266.

Korpsgeist als eine lehrhafte Übereinstimmung, was diese Ordenslehrer verband? Dies wird noch zu untersuchen sein, wenn der nur handschriftlich erhaltene Nachlaß der sehr zahlreichen Augustiner-Eremiten-Lehrer zugänglich gemacht und geprüft wird, nach allem Anschein eine lohnende Arbeit, ohne welche die Darstellung der literarischen Physiognomie der Scholastik des 14. Jahrhunderts, bei der Bedeutung, welche dieser Orden gerade damals besaß, lückenhaft wäre. Werner und Scheeben, zu sehr auf die gedruckte Literatur beschränkt, lassen dieselbe kaum vermuten."

Günstiger als bei der Augustinerschule liegen die Verhältnisse bei der früher wenig bekannten Karmelitenschule, zu deren Literaturgeschichte Denifle einen wichtigen Quellentext veröffentlicht hat. Diese Ordensschule, welche im 14. Jahrhundert interessante Denkergestalten wie z. B. John Baconthorp aufweist, hat an dem jugendlichen katalaunischen Karmeliten B. M. Xiberta einen rastlos in den Handschriften forschenden sach- und quellenkundigen Bearbeiter gefunden. Er hat uns in rascher Aufeinanderfolge Monographien über die theologische Summa des Gerhard von Bologna, über die Quodlibeta des Sibert de Beka und eine Schrift wie auch zahlreiche Abhandlungen über Guido Terrena, einen der einflußreichsten Karmelitentheologen geschenkt. Es ist hier der wissenschaftliche Standpunkt dieser Theologen, ihre Lehrrichtung meisterhaft gekennzeichnet und nicht bloß für eine Geschichte der Karmelitenscholastik, sondern auch für die Philosophie- und Dogmengeschichte des Mittelalters wertvollste Spezialarbeit geleistet.

Ich kann nur ganz kurz mit den ungedruckten Werken des Nominalismus im 14. und 15. Jahrhundert, die einen noch größeren Umfang als die Inedita der Früh- und Hochscholastik einnehmen, mich befassen. Die geschichtliche Darstellung muß hier gerade auf Grund des ungedruckten Materials auf ganz neue Grundlagen gestellt werden. Es hat auch auf diesem Gebiete neuestens die Forschung kräftig eingesetzt. Hermelink in seinen Arbeiten über Gabriel Biel und die theologische Fakultät in Tübingen und G. Ritter in seinen hauptsächlich Marsilius von Inghen und die Heidelberger Universität ins Auge fassenden Studien zur Spätscholastik sind der Verbreitung des Ockhamismus und dem Streite zwischen via antiqua und via moderna in Deutschland nachgegangen. P. Doncoeur hat gründliche Abhandlungen über Ockham gebracht, über die naturwissenschaftlichen Tendenzen und Leistungen der Ockhamistenschule hat P. Duhem ganz neue und überraschende Mitteilungen gemacht. A. Birkenmajer hat die Persönlichkeit des Johannes von Mirecourt aus den Handschriften herausgearbeitet. C. Michalski hat in zusammenfassenden und zusammenschauenden Abhandlungen, die ganz aus den ungedruckten Quellen schöpfen, die Entwicklung des Nominalismus an

den Universitäten zu Paris und Oxford dargestellt und charakterisiert und auch die Quellen des Kritizismus und Skeptizismus in der Philosophie des 14. Jahrhunderts aufgedeckt.[6] Von dem gleichen Forscher ist ein großes Werk über Buridanus, das mühsamste und scharfsinnigste handschriftliche Forschung voraussetzt, zu erwarten. Das bedeutendste Werk, das über diese geistigen Strömungen der Spätscholastik geschrieben worden ist, ist das im Verlaufe unserer Darlegungen oft zitierte und verwertete Buch von Kardinal Ehrle über den Sentenzenkommentar Peters von Candia, das ausgehend von diesem ungedruckten Sentenzenkommentar des späteren Papstes Alexander V. die Scheidung der Schulen in der Scholastik des 14. Jahrhunderts und die Geschichte des Wegestreites auf Grund eindringendster handschriftlicher Untersuchungen beleuchtet. Es ist dieses Werk während des Krieges in München entstanden und zeigt uns, welche Fülle unausgenützten handschriftlichen Materials gerade zur Geschichte der Spätscholastik sich in den Handschriftensammlungen der Münchener Staatsbibliothek uns darbietet. Es liegt in der sorgsamen und vorsichtigen Art, wie Kardinal Ehrle aus dem reichen neuen Material Schlüsse zieht und ideengeschichtliche Zusammenhänge nachweist, eine Mahnung und Warnung, nicht voreilig Verbindungslinien durch das Geistesleben des später ausgehenden Mittelalters zu ziehen. Durch diese genannten Forschungsarbeiten, namentlich durch das Buch Ehrles, hat Prantls Geschichte der Logik im Abendlande, das bis von kurzem die Linienführung durch die Spätscholastik fast ausschließlich beherrschte, eine wesentliche Korrektur erfahren. Prantls Arbeit ist, wie Kardinal Ehrle bemerkt[7], weder lücken- noch fehlerlos, auch wenn wir von deren lehrhafter und spekulativer Seite, die sehr viel Schiefes enthält, absehen. Es ist damit nicht gesagt, daß Prantls Werk als Gesamtleistung seine Bedeutung verloren habe. Wir begrüßen es, daß von demselben ein anastatischer Neudruck erscheint.

Eine große Aufgabe hat die philosophie- und theologiegeschichtliche Forschung noch hinsichtlich der in seinen spekulativen Grundanschauungen noch nicht hinreichend begriffenen Denkergestalt des Wilhelm von Ockham, nach welchem die Vertreter des Nominalismus Ockhamistae genannt wurden, zu leisten. Seine kirchenpolitischen Theorien sind durch neuere Editionen ungedruckter Traktate, wie sie R. Scholz und Mulder veranstaltet haben, noch mehr geklärt worden. Ein für die Beurteilung der Theologie

[6] C. Michalski, Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle, Cracovie 1921. Les sources du Criticisme et du Scepticisme dans la Philosophie du XIVe siècle, Cracovie 1924. Le Criticisme et le Scepticisme dans la Philosophie du XIVe siècle, Cracovie 1926.

[7] Der Sentenzenkommentar Peters von Candia 107.



und auch der Philosophie Ockhams sehr wichtiges Dokument ist ein im Auftrage Johanns XXII. erstattetes Gutachten über 51 zensurierte Sätze aus seinen Schriften, das Mons. Pelzer aufgefunden und ediert hat. Daß die Lehren Ockhams schwer zu verstehen und seine Schriften recht große Schwierigkeiten bereiten, ist schon von mittelalterlichen Autoren empfunden und beklagt worden. Der Dominikaner Thomas Claxton bemerkt, daß Ockham in seinem Sentenzenkommentar vielfach mit Absicht seine eigentliche Anschauung wegen der Neuheit seiner Lehren verschleierte, hingegen in seinen Quodlibeta viel freimütiger seine Auffassung kundgebe.[8] Es sind von Ockham auch manche Werke wie z. B. Quaestionen zur Physik und die Abhandlung De successivis nicht gedruckt worden. Die Lehren Ockhams werden auch verständlicher, wenn man sie im Urteil seiner Zeitgenossen, seiner Gegner und Schüler betrachtet. Ich habe schon früher auf den von E. Longpré entdeckten Sentenzenkommentar des Joannes de Reading hingewiesen, der als getreuester Schüler von Skotus sich mit Ockham kritisch auseinandersetzt. Einem unmittelbaren Vorläufer Ockhams und des spätscholastischen Nominalismus, dem Oxforder Kanzler Heinrich von Harclay, hat Fr. Pelster eine tiefgehende Untersuchung gewidmet.[9] Von den Schülern Ockhams verdient besonders Adam von Wodeham (Woodham, Goddam) als getreuer Interpret der Doktrin seines Lehrers unsere Aufmerksamkeit. Der unter seinem Namen gedruckte Sentenzenkommentar ist ein von Heinrich Oyta, einem sehr beachtenswerten deutschen Scholastiker, gefertigter Auszug aus dem ungedruckten größeren Werke Wodehams. Um noch ein paar andere Ockhamisten, welche der Untersuchung wert sind, zu nennen, so seien noch Thomas Buckingham, von dem sich eine Handschrift in Cues befindet, Robert de Halifax und der Dominikaner Robert Holcoth erwähnt. Über Nikolaus von Autrecourt und Johannes von Mirecourt ist ohnedies in letzter Zeit gearbeitet worden. Es seien noch aus der Fülle der spätscholastischen Inedita des 14. Jahrhunderts die Franziskaner Robert Cowton und Wilhelm von Alnwick, von denen P. Pelster uns eine monographische Darstellung geben wird, Johannes de Ripa, auf den Kardinal Ehrle mehrmals nachdrücklich hingewiesen hat, und Johannes de Rodington, ein Vertreter der Illuminationstheorie in der späteren Scholastik, am Schlusse dieser unserer summarischen Übersicht hervorgehoben.

Es ist hier nicht möglich auch nur andeutungsweise auf die ungedruckte deutsche und lateinische Mystik des späteren Mittelalters und die hier sich

[8] Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia 79.

[9] Fr. Pelster, Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quaestionen. Miscellanea Ehrle I, 307—356.



unübersehbar schließenden Forschungsaufgaben einzugehen. Hinsichtlich der deutschen Mystik haben, um nur die Größten zu nennen, Denifle und Ph. Strauch in ihren Untersuchungen weithin sichtbare Wegweiser in diese Arbeitsgebiete aufgestellt. Die lateinische Mystik dieser Zeit harrt noch in hohem Maße der wissenschaftlichen Gliederung und Gruppierung, es ist indessen hier durch Vansteenberghe, J. Huyben u. a. wertvollste Forschungsarbeit geleistet worden.[10] Ich will nur eine große Aufgabe betonen, welche die lateinische und deutsche Mystik zugleich betrifft, nämlich eine kritische Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke Meister Eckhart's. Nur auf diesem Wege ist eine wirklichkeitsgetreue Darstellung und eine gerechte Würdigung der gewaltigen Gedankenwelt des großen deutschen Mystikers möglich. Ich habe mich von dem Gedankenreichtum und der Gedankentiefe gerade auch der lateinischen Schriften Eckharts durch die von Denifle edierten Texte und auch durch einen Einblick in die Handschrift im Hospital zu Cues, welche der große Kardinal Nikolaus Cusanus selbst mit Randglossen versehen hat, in etwas überzeugen können. Für die Beurteilung der Lehrpunkte Eckharts, welche als dem kirchlichen Lehrbegriff, sei es inhaltlich, sei es in der Formulierung zuwiderlaufend betrachtet und verurteilt wurden, hat die von A. Daniels herausgegebene lateinische Rechtfertigungsschrift wertvolle Orientierung geboten. Eine lohnende, aber nicht leichte Aufgabe der handschriftlichen Forschung wäre die Aufzeigung der Kritik, welche Eckhart seitens der Zeitgenossen erfahren hat. Eine große polemische Schrift gegen die dicta magistri Ekkardi, Guilelmi de Ocham usw. hat Jakobus de Furno, der spätere Papst Benedikt XII., verfaßt. Es ist dieses Werk, auf welches Kardinal Ehrle hinweist, leider verloren gegangen und noch nicht wieder aufgefunden worden.

V.

Wenn wir nun nach dieser Übersicht über die ungedruckte Scholastik und die hier sich uns erschließenden Forschungsaufgaben zum Schlusse einige besondere Arbeiten, die für das Gesamtgebiet der mittelalterlichen Scholastik und mutatis mutandis auch Mystik vordringlich sind, ins Auge fassen wollen, so werden wir im Anschluß an Kardinal Ehrle hauptsächlich zwei große Hilfsarbeiten hervorheben müssen: Die Kodifikation der ungedruckten Scholastik und Anfertigung von Initienverzeichnissen der gedruckten und ungedruckten scholastischen Werke zum Zwecke der Identifizierung anonymer und pseudonymer Werke. Die Kodifikation der ungedruckten Scho-

[10] Eine Gesamtausgabe der Werke des von mir entdeckten Benediktinermystikers Johannes von Kastl, des Verfassers des Büchleins De adhaerendo Deo, bereitet P. Beda Rambald O. S. B. vor.

lastik ist in der Weise methodisch vorzunehmen, daß die unedierten scholastischen Autoren aus den Handschriften festgestellt und mit genauer Angabe der Handschriftensignaturen in die einzelnen Schulzusammenhänge eingegliedert werden und so mit den schon bekannten und gedruckten Scholastikern zusammengeordnet werden. Auf diese Weise können die Lücken in unserer Kenntnis der scholastischen Philosophie und Theologie immer mehr ausgefüllt werden. In ideengeschichtlicher Hinsicht, um die geschichtliche Entwicklung der einzelnen scholastischen Probleme und Lehrpunkte genetisch verstehen zu können, würde eine Zusammenstellung der tituli der Überschriften der Quaestionen, welche in den theologischen Summen, Quodlibeta, Quaestiones disputatae, später auch Sentenzenkommentaren und Aristoteleskommentaren erörtert werden, ein sehr wertvoller Behelf sein. In Bezug auf die Quodlibeta hat Glorieux in seinem schon früher erwähnten Werke über die Quodlibeta von 1260 bis 1320 diese Arbeit in weitem Umfange geleistet und den reichen abwechslungsvollen, nicht bloß für die mittelalterliche Philosophie und Theologie, sondern auch Kulturgeschichte bedeutsamen Inhalt der gedruckten und großenteils auch ungedruckten Quodlibeta uns in diesen tituli quaestionum vor Augen geführt. Es ist schade, daß er bei den unedierten Quodlibeta nicht auf Grund einer guten Handschrift die Folienzahlen der einzelnen Quaestionen angegeben hat. Dieselben wären so auf dem Wege der Schwarzweißphotographie für die philosophie- und theologiegeschichtliche Spezialarbeit viel leichter erreichbar. Kardinal Ehrle hat mit dieser Kodifikation der scholastischen Quaestionenliteratur schon vor mehr als vierzig Jahren begonnen und hat seine in den Bibliotheken verschiedener Länder gesammelten Aufzeichnungen P. Pelster zur Bearbeitung und Veröffentlichung, die in Baeumker-Beiträgen erfolgen wird, übergeben. Er hat auch in seinen Nouve Proposte wertvolle methodische Anleitungen und Anregungen hiefür gegeben. Diese Kodifikation der ungedruckten Scholastik wird in erster Linie durch eine systematische Durchforschung der Handschriftenbestände zu bewerkstelligen sein. Für die Franziskanerscholastik haben Fidelis a Fanna und Ignatius Jeiler dies in vorbildlicher Weise getan. Ein wichtiges Hilfsmittel sind die gedruckten und ungedruckten Handschriftenkataloge, deren gründliche Kenntnis und selbständige Verwertung ja ein unentbehrliches Erfordernis für diese Forschung ist. Besonders kommen hier ausführliche Kataloge in Betracht. Ich nenne nur den für die spätere Scholastik so überaus lehrreichen Katalog V. Roses von den Berliner Handschriften und den überaus ausführlichen und aufschlußreichen Katalog, in welchem Mons. Pelzer die scholastischen Handschriften der Vatikanischen Bibliothek beschreibt.

Anfangsworte und Schlußworte der einzelnen Schriften anfertigen. In irgend verzeichnissen zum Zwecke der Identifizierung anonymer und pseudonymer Werke. Eine große Schwierigkeit beim Studium scholastischer Handschriften ist die große Zahl der Anonymi und auch Pseudonymi. Ein Hauptgrund für die Häufigkeit dieser anonymen scholastischen Codices ist nach P. Ehrle „das Herausreissen der Handschriften aus ihren Heimatsbibliotheken und aus ihren Einbänden." „In alten abgelegenen Klosterbibliotheken, deren Handschriften zum größten Teile an Ort und Stelle geschrieben oder wenigstens von den Abschreibern ziemlich unmittelbar in die betreffende Bibliothek gelangt waren, finden sich die Anonymi in geringer Zahl."[11] Über die Ursachen der zahlreichen scholastischen Anonymi haben in neuester Zeit sich auch P. Mandonnet und Cl. Baeumker geäußert. Nach Mandonnet rührt diese Anonymität nicht so fast vom Mangel an Sinn für literarisches Eigentum her, als vielmehr von übermäßiger Bescheidenheit der Autoren. Auch die Zirkulierung von Schriften, die anfänglich nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren, und die Willkür von Kopisten sind Quellen solcher Anonymi gewesen.[12] Baeumker hat in feinsinniger Weise mehr aus der ganzen Denkweise des scholastischen Mittelalters, aus dem Zurücktreten persönlicher Momente usw. diese Anonymität psychologisch erklärt, ohne indessen die tatsächlichen Gründe: die Versehen des Abschreibers oder des Rubrikators außeracht zu lassen.[13] Die Pseudonymität scholastischer Traktate rührt vielfach davon her, daß man Trägern großer Namen wie Albert oder Thomas möglichst viel Schriften zuteilt oder daß gleiche oder ähnlich klingende Namen zu Verwechslungen Anlaß gaben.

P. Ehrle äußert sich nicht bloß über die Ursachen dieser Anonymität, sondern gibt auch Mittel und Wege an, wie hier die Autorschaft festzustellen ist. Da die Anonymität vielfach in dem Herausreissen der Codices aus ihren Heimatbibliotheken und aus den alten Einbänden begründet ist, ist es von Wichtigkeit, die Provenienz, den ursprünglichen Standort der Codices festzustellen. Man wird dann mit Zuhilfenahme der alten Inventare dieser Heimatsbibliotheken die anonymen Codices identifizieren können. Es war, wie P. Ehrle mit Recht bemerkt, in alter Zeit das Inventar ein Hauptmittel zur genaueren Kenntnis der Handschriften. Man hat darum so wenig Sorge getragen, die Namen der Autoren allen Handschriften genau beizusetzen. Hieraus erhellt auch, wie wichtig für die Literaturgeschichte der Scholastik die Veröffentlichung der alten Inventare, der mittelalterlichen Bibliothekskataloge ist.

[11] Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik 25.

[12] P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin². Fribourg 1910, 7 ff.

[13] Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908, 244 und 255.

Weiterhin wird man nicht selten Handschriften, welche in den Katalogen als anonym bezeichnet sind, durch eine sorgfältige Untersuchung identifizieren können. So hat Ehrle in der Bibliothek zu Todi den Sentenzenkommentar des Franziskanertheologen F. Simon entdeckt, indem er an einer Ecke des vorderen Deckblattes in sehr verblaßter Schrift dessen Namen feststellte. In der gleichen Bibliothek bemerkte er, wie auf dem an den Deckel angeklebten Deckblatt eine Notiz durchschien. Es war hier die Bemerkung: „De manu sua", welche mit Hilfe des alten Bibliotheksinventars zur Auffindung des Autographs von Matthaeus von Aquasparta führte. Denifle hat auf ähnliche Weise mehrere scholastische Anonymi festgestellt. Ein drastisches Beispiel ist Clm. 3749 s. XIII/XIV, ein im Katalog als anonym angegebener Sentenzenkommentar. Denifle hat nun die am Schlusse des ersten Buches stehende Abkürzung, welche als primus Sententiarum gelesen wurde, richtig als „Jacobus Mettensis" bestimmt. Ich habe auch im Clm. 9559 durch genaue Untersuchung der Handschrift die Quaestionen Sigers von Brabant zu den aristotelischen Schriften feststellen und auch den schwerleserlichen Namen des Verfassers enträtseln können.

Ein Mittel zur Identifizierung anonymer Werke sind auch benannte anderswo aufgeführte Texte, welche sich als organische Bestandteile einer anonymen Schrift nachweisen lassen. Beispiele sollen dies beleuchten. Ich fand unter den Randglossen des Cod. lat. 2165 der Wiener Nationalbibliothek, der (anonym) den Sentenzenkommentar des Johannes Quidort von Paris enthält, Zitate, die den Namen Sterngacius tragen. Es glückte mir nun, diese Sterngaciustexte als organische Bestandstücke eines in einer Vatikanischen und Lilienfelder Handschrift erhaltenen Sentenzenkommentars, als dessen Verfasser ein Magister Johannes Teutonicus O. Pr. in diesen Codices angegeben ist, nachzuweisen. Ich hatte damit einen lateinischen Sentenzenkommentar des deutschen Mystikers Johannes von Sterngassen entdeckt. In ähnlicher Weise habe ich auch in dem anonymen Cod. Vat. lat. 3091 eine lateinische Summa des deutschen Mystikers Nikolaus von Straßburg aufgefunden. Ich hatte in der handschriftlich erhaltenen Catena entium des Heinrich von Herford O. Pr. gegen achtzig Zitate gefunden, welche den Namen des Nicolaus de Argentina tragen. Ich konnte diese Zitate nun als organische Bestandstücke einer in der genannten vatikanischen Handschrift befindlichen anonymen Summa erkennen, welche dadurch als Werk des Nikolaus von Straßburg erwiesen ist.

Das wichtigste Hilfsmittel, den unbekannten Autor bei solchen Anonymi aufzufinden, bilden, wie P. Ehrle weiter anführt, die Initienverzeichnisse. Der Forscher muß sich für die scholastische Literatur ein Verzeichnis der

fangsworte und Schlußworte der einzelnen Schriften anfertigen. In irgend einer Bibliothek wird sich wohl doch eine sonst anonyme Handschrift benannt finden. Der Vergleich der notierten Anfangs- und Schlußworte (meistens werden die Anfangsworte, die Initia genügen) der anonymen Handschriften mit denen der benannten wird so zur Ermittlung des Verfassers führen. Zu empfehlen ist es auch, die Titel der ersten und letzten Quaestion zu notieren, zumal wenn der Anfang der Schrift defekt und unleserlich ist. Den Wert der Initia hat man auch schon im Mittelalter erkannt. Thomas de Hibernia O. Pr. hat seinem Manipulus florum Initien der Schriften der Väter und Theologen beigegeben. Auch in den ältesten Katalogen der Werke des heiligen Thomas z. B. von Bernard Guidonis sind die Opuscula des heiligen Thomas mit ihren Initien versehen aufgezählt. Ein von J. de Ghellinck veröffentlichtes Indiculum aller Schriften Hugos von Sankt Viktor gibt genau Initium und Finis der einzelnen Werke an. Auch Meister Eckhart macht in seiner lateinischen Verteidigungsschrift die Anfangsworte von mehreren seiner Traktate und Predigten namhaft. Als Ehrle 1883 seinen Artikel über das Studium der scholastischen Handschriften veröffentlichte, waren für diese Initienverzeichnisse wenig Hilfsmittel vorhanden. Nur die Wiener Akademie hatte ein alphabetisches Initienverzeichnis der lateinischen patristischen Literatur veröffentlicht. Seither ist unter P. Ehrles Inspiration das zweibändige Werk: Initia Patrum von M. Vatasso (Romae 1906), einem Bibliothekar der Vatikanischen Bibliothek, erschienen, welches auch die Initien der bei Migne und anderswo gedruckten mittelalterlichen Literatur enthält. Ein unmittelbar für die Scholastik einschlägiges Werk dieser Art stammt von A. F. Little, Initia operum quae saeculis XIII, XIV, XV attribuuntur, sesecundum ordinem alphabeticum disposita (Manchester 1904). Es hat dieses hauptsächlich auf die englischen Handschriftenbestände Rücksicht nehmende Werk manche Mängel, gibt aber doch in vielen Fällen erwünschten Aufschluß. Viel wertvoller, aber ungedruckt geblieben ist das große Initienverzeichnis von B. Hauréau: Initia operum scriptorum medii potissimum aevi e codicibus mss. et libris impressis etc. Hauréau hat dieses umfassende Initienwerk, welches von seiner großen Kenntnis der französischen, vor allem Pariser und auch der englischen lateinischen Handschriften Zeugnis ablegt, dem Institut de France vermacht. Eine Abschrift hievon findet sich in der Pariser Nationalbibliothek Codd. Nouv. acquis. lat. 2392—2402. P. Ehrle hat eine Kopie dieses großen Initienverzeichnisses herstellen lassen, welche als Schedario Hauréau einen für den Forscher ungemein dankenswerten Bestandteil der herrlichen vatikanischen Konsultationsbibliothek bildet. Ein weiteres ungedrucktes Initienverzeichnis von nicht so großem Um-

fange befindet sich in der Münchener Staatsbibliothek, es ist dasjenige von Meyer-Schmeller, von welchem Ehrle gleichfalls eine Kopie für die vatikanische Konsultationsbibliothek hat anfertigen lassen (Schedario Meyer-Schmeller). Ein schätzenswertes Initienverzeichnis bildet der Catalogue of Royal and King's Manuskripts des British Museum, der am Schluß des dritten Bandes einen Index der Initia der beschriebenen griechischen und lateinischen Handschrifteninhalte bietet. Glorieux hat seinem schon erwähnten Werke über die Quodlibeta eine Table des Incipits beigegeben. Ich habe auch am Schlusse meiner Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen ein Initienverzeichnis angebracht. Eine große Erleichterung für die Forschung wird es sein, wenn wir in einem handlichen Buche die Initien der Summa, Sentenzen, Sentenzenkommentare, Quaestiones quodlibetales und Quaestiones disputatae, der Aristoteleskommentare und der philosophischen und theologischen Opuscula beisammen haben. P. Pelster arbeitet an diesem verdienstvollen Werke. In Bezug auf die Mystik liegen die Dinge viel schwieriger. Durch Schaffung solcher Hilfsmittel wird die Erforschung vor allem der ungedruckten Quellen der mittelalterlichen Philosophie und Theologie wesentlich erleichtert und läßt sich viel eher eine Organisation dieses Arbeitsgebietes vornehmen.

II.

DAS BONAVENTURAKOLLEG ZU QUARACCHI IN SEINER BEDEUTUNG FÜR DIE METHODE DER ERFORSCHUNG DER MITTELALTERLICHEN SCHOLASTIK.

Für die Methode der Erforschung der scholastischen und mystischen Handschriften des Mittelalters und der Edition scholastischer und mystischer Autoren ist besonders lehrreich und förderlich der Besuch solcher Stätten der Wissenschaft, an welchen eine Reihe gleichgerichteter Forscher, geeint durch die gleichen Ziele und auch durch die Gemeinsamkeit und die religiöse Kraft des Ordenslebens verbunden und getragen, sich solch großen wissenschaftlichen Unternehmungen mit der vollen Hingabe ihres Geistes und ihrer Liebe widmen. Es lebt der Maurinergeist namentlich in unseren katholischen Orden noch lebendig weiter. Eine solche Stätte, ein solches Zentrum für die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie, Scholastik und Mystik und überhaupt Geistesgeschichte im großen Stile ist das Collegium S. Bonaventurae der Franziskaner zu Quaracchi bei Florenz. Ich habe achtmal, Oktober 1901, dann an Ostern 1906, 1912, 1921, 1922, 1923, 1924 und 1925 Quaracchi aufgesucht, bin jedesmal mit großer Liebe und Freundlichkeit aufgenommen worden und habe jedesmal mit viel Anregung und Belehrung dieses stille Heim der franziskanischen Wissenschaft wieder verlassen. Im Jahre 1901, bei meinem ersten Besuch, lernte ich noch P. Ignatius Jeiler, der damals noch Präfekt des Kollegs war, kennen. Ich erinnere mich mit Dankbarkeit der liebevollen Freundlichkeit, mit der er mich, der ich damals noch in den allerersten Anfängen des wissenschaftlichen Arbeitens war, aufnahm, und auch noch des Gespräches, das er mit mir über den Exemplarismus der Franziskanerschule führte. Ich hatte den ehrwürdigen Greis schon einige Jahre früher in Eichstätt gesehen, wo er meinen verehrten Lehrer Franz von Paula Morgott, mit dem er sehr befreundet war, besuchte. Ich bewahre auch in meiner Korrespondenz recht liebe und gütige Zeilen P. Jeilers auf.

Diese Begegnung mit P. Jeiler in Quaracchi gibt mir Veranlassung, in diesen Festblättern einige Gedanken über die Bedeutung des Bonaventurakollegs von Quaracchi für die Methode der Erforschung der mittelalter-

lichen Scholastik niederzuschreiben. Ich will das, was schon allgemein bekannt ist, kürzer fassen und besonders die jetzige Tätigkeit des Kollegiums unter dem angegebenen Gesichtspunkt ausführlicher behandeln.

Das Kolleg von Quaracchi verdankt seine Entstehung der monumentalen Neuausgabe der Werke des heiligen Bonaventura, die ihre Ermöglichung und glänzende Vorbereitung dem Forscherfleiß des genialen P. Fidelis a Fanna und ihre Durchführung und glückliche Vollendung der wissenschaftlichen Gründlichkeit und der arbeitsfreudigen Hingebung des großen Theologen P. Ignatius Jeiler und seiner Mitbrüder und Mitarbeiter verdankt. P. Fidelis ist geboren am Vorabend von Weihnachten 1838 in dem Dörfchen Fanna in Friaul und empfing in jungen Jahren das Ordensgewand des heiligen Franziskus aus den Händen seines Provinzials P. Bernardino da Portu Romatino, der später als Ordensgeneral die Neuausgabe des heiligen Bonaventura als die große Aufgabe seines Amtes auffaßte und verwirklichte. In die Gedankenwelt des heiligen Bonaventura wurde Fidelis a Fanna durch P. Antonius Maria a Vicetia, der eine vorzügliche Ausgabe des Breviloquiums uns geschenkt hat, eingeführt. Im Jahre 1862 zum Priester geweiht, hat P. Fidelis a Fanna als Lektor der Theologie einen Kommentar zum Breviloquium verfaßt, der ungedruckt geblieben ist. In P. Fidelis a Fanna, der sich spekulativ in die Theologie des heiligen Bonaventura eingearbeitet und 1870 auch eine gründliche Monographie über die Lehre des heiligen Bonaventura von der päpstlichen Unfehlbarkeit veröffentlicht hatte, sah nun der inzwischen zum Ordensgeneral gewählte P. Bernardino da Romatino den geeigneten Mann, die neue Bonaventuraausgabe vorzubereiten und ins Leben zu rufen. Seit 1871 widmete sich P. Fidelis a Fanna ausschließlich dieser großen Aufgabe und er, der bisher hauptsächlich den spekulativen Fragen der Theologie sich gewidmet hatte, zeigte allsogleich eine außerordentliche Begabung für das schwierige, damals noch wenig in Angriff genommene Arbeitsgebiet der scholastischen Handschriftenforschung und eine wirklich geniale Intuition für die Lösung auch der verwickeltsten Probleme literarhistorischer und kritischer Art. Er war von Anfang an sich der Notwendigkeit bewußt, die neue Bonaventuraausgabe auf der kritischen Durchforschung und Bewertung des gesamten Handschriftenmaterials aufzubauen. Nur auf diese Weise ließ sich, darüber war er sich klar, endlich ein ganz verlässiger Text Bonaventuras herstellen, eine scharfe Grenzlinie zwischen echten und unechten Schriften ziehen, und war auch die Möglichkeit gegeben, unbekannte und ungedruckte Werke des seraphischen Lehrers aufzufinden. So hat denn P. Fidelis in etwa acht Jahren fast 400 Bibliotheken Italiens, Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, Frankreichs, Belgiens, Englands, Spaniens, Portugals und

Dänemarks besucht, die dortigen scholastischen Handschriftenbestände sorgfältig durchforscht und über 50000 Handschriften, die auf die Franziskanerscholastik sich beziehen, in über zwanzig großen Foliobänden, die einen kostbaren Schatz von Quaracchi bilden, eingehend beschrieben.

Mitten in seinen handschriftlichen Forschungen veröffentlichte P. Fidelis a Fanna im Jahre 1874 als Jubiläumsgabe zum 600jährigen Todestag des heiligen Bonaventura eine umfangreiche Programmschrift über die geplante und so sorgsam vorbereitete Bonaventuraausgabe[1]: Ratio novae collectionis omnium operum sive editorum sive anecdotorum Seraphici Ecclesiae Doctoris S. Bonaventurae proxime in lucem edendae manuscriptorum bibliothecis totius Europae perlustratis.[2]

Es sei mir gestattet, aus der Inhaltsfülle dieses Werkes, welches sich uns als kostbare Einführung in das Quellen- und Handschriftenstudium der Scholastik darstellt, einige leitende Hauptgedanken herauszuheben, zumal hier die methodischen Grundlagen der wissenschaftlichen Tradition von Quaracchi uns entgegentreten. Fidelis a Fanna kann nicht nachdrücklich genug die Notwendigkeit der handschriftlichen Forschung und der persönlichen Einsichtnahme der Handschriftenschätze betonen. Viele Bibliotheken haben keinen gedruckten Katalog, so daß gerade die Handschrift, die man sonst überall vergeblich gesucht hat, gerade in einer solchen Bibliothek, die keinen Katalog besitzt, sich befinden kann. Die gedruckten Handschriftenkataloge haben viele Irrtümer, über deren Gründe Fidelis a Fanna treffenden Aufschluß gibt. Wenn es sich um einen Autor handelt, von dem noch Werke unbekannt und unediert und dem in Handschriften und Drucken neben echten auch unechte Schriften zugeteilt werden und über dessen literarischen Nachlaß uns nicht sichere äußere Zeugnisse Aufschluß geben, dann müssen für eine Gesamtausgabe dieses Autors nicht bloß einige wenige, sondern möglichst alle Bibliotheken durchforscht werden. Es können von einem Werke alle Manuskripte verloren gegangen sein mit Ausnahme einer einzigen Handschrift, die in einer entlegenen und unbekannten Bibliothek sich befindet. In gleicher Weise kann gerade in einer solchen Bibliothek sich die beste Handschrift befinden, die sehr alt, gut korrigiert ist, so die Textgestaltung entscheidend beeinflußt, ja auch durch Vermerke und Notizen Echtheitsfragen entscheidet. Es besteht weiterhin die Möglichkeit, daß alte und dem Autor gleichzeitige Manuskripte nur in einer bestimmten

[1] Vergleiche hierüber das kurze, aber sehr substantielle und überaus anerkennende Referat von L. Delisle, in: Académie des inscriptions et belleslettres. Comptes rendus des séances de l'année 1874, 301—302. [2] P. Fidelis Fanna ist wegen dieses Buches im Jahre 1877 auch korrespondierendes Mitglied der Real Academia de la Historia in Madrid geworden.



Gegend, in einem örtlich begrenzten Kreis von Bibliotheken dem rechtmäßigen Autor zugeschrieben sind, während Abschriften hiervon, die in eine andere Gegend gekommen sind, zufällig anonym geworden und dann einem anderen zugeschrieben worden sind. So kann es kommen, daß ein und dasselbe Werk (z. B. das Compendium theologicae veritatis) Autoren aus verschiedenen Ländern, Ordensgenossenschaften usw. zugeeignet sind. Bei Bonaventura treffen nun alle Voraussetzungen, welche eine Durchforschung möglichst aller Bibliotheken fordern, zu. Nach dem Zeugnisse aller Literarhistoriker sind Werke von ihm noch in Bibliotheken versteckt und unbekannt, wir haben auch keinen alten Index seiner Werke. Es wird ihm auch vieles in Handschriften und Drucken zugeeignet, was zweifelhaft oder strittig ist.

P. Fidelis a Fanna unterrichtet uns weiterhin auch über die methodischen Arbeitsgrundsätze, nach denen er diese Durchforschung möglichst aller Bibliotheken nach Bonaventurahandschriften unternommen hat. Er hat zuerst in den alten und neuen Handschriftenkatalogen nachgesehen, wo sich Bonaventurahandschriften befänden, und bei Bibliotheken ohne gedruckten Katalog hat er sich schriftlich an den Bibliothekar um Aufschluß gewendet. Wenn nun auch sowohl die Kataloge wie auch die Mitteilungen der Bibliothekare von keiner Bonaventurahandschrift berichteten, so hat doch P. Fidelis solche Bibliotheken aufgesucht, wenn sich dort Codices vor dem 16. Jahrhundert befanden. Es konnte ja unter den anonymen Codices einer solchen Bibliothek sich doch ein Werk Bonaventuras befinden. Desgleichen untersuchte er auch Handschriften mit solchen Werken, die verschiedenen Autoren zugeschrieben wurden und die auch unter Bonaventuras Namen veröffentlicht worden sind. Es kann sein, daß Codices, die schon vor Bonaventura geschrieben sind, solche Werke enthalten, und daß in solch alten Codices andere Autoren genannt sind und so der Weg zur Bestimmung des wahren Verfassers gezeigt wird. P. Fidelis hat schließlich auch, da wir keine alten Bonaventurabiographien besitzen, auch Codices, welche Heiligenviten, Chroniken usw. umfassen, eingesehen, da sich auch hier Hinweise auf Leben und Werke Bonaventuras finden konnten.

Wenn nun P. Fidelis in eine Bibliothek kam, nahm er zuerst die gedruckten und ungedruckten Kataloge dieser Bibliothek zur Hand. Wenn diese Kataloge ausführlich und sachkundig mit Angabe der Initien usw. gefertigt waren, war ihm die Arbeit wesentlich erleichtert und der Kreis der einzusehenden Handschriften enger umschrieben. Boten die Kataloge nur ganz allgemein den Inhalt der Handschriften, führten sie bloß Titel auf, ohne auf das einzelne einzugehen, dann hat er möglichst alle Handschriften eingesehen, von

denen etwas zu erwarten war. Nicht selten fanden sich in kleinen Bibliotheken überhaupt keine Kataloge. In solchen Fällen hat er alle Handschriften eingesehen. Solche handschriftliche Forschungen sind für die betreffenden Bibliotheken selbst von großem Wert dadurch, daß anonyme Handschriften identifiziert und Lücken und Unrichtigkeiten der Kataloge ergänzt und verbessert werden. Die umfassende Erforschung der Handschriften hat auch einen hohen sachlichen Wert. Man kann so die Verbreitung und den sachlichen Einfluß scholastischer Werke bemessen. Man kann diese Verbreitung und diesen Einfluß nicht genügend würdigen, wenn man bloß die benannten Handschriften berücksichtigt. Die Zahl der anonymen Codices ist oft viel größer. Man hat es bei so weitverbreiteten Werken gar nicht für nötig gehalten, den Autor zu nennen. Auch für die Textkritik, für die Edition selbst ist gerade auch die Berücksichtigung der anonymen Codices von besonderem Belang, da solche anonyme Handschriften die besseren Lesearten enthalten können. Für seine Forschungen hat P. Fidelis a Fanna auch die mittelalterlichen Handschriftenkataloge, die Verzeichnisse von Handschriftensammlungen, die als solche nicht mehr bestehen, herangezogen, da Zuteilungen in solchen Katalogen oder Inventaren hohen Wert besitzen. Schließlich hat der weitschauende rastlose Forscher nicht bloß die Werke Bonaventuras, sondern die gesamte Franziskanerscholastik und die Geschichte des Franziskanerordens in den Bereich seiner Untersuchungen und handschriftlichen Kollektaneen gezogen.

Was die Beschreibung der einzelnen Codices selbst betrifft, so betont P. Fidelis eine in paläographischer und inhaltlicher Hinsicht möglichst genaue und ausführliche Beschreibung der Handschriften bis ins einzelne. Er bemerkt so zutreffend: Testes quippe sunt codices manuscripti atque ideo ita a iudice diligenter et circumspecte interrogandi, ut omnia prodant quae ad iustum valeant ferendum iudicium.[3] Seinen Ordensgenossen und Mitarbeitern hat P. Fidelis a Fanna vielfach die Transkription und Kollationierung der Codices, die Vergleichung der Codices mit den Druckausgaben und der Druckausgaben untereinander, die Zusammenstellung der Varianten, die Verifizierung der Zitate überlassen. P. Fidelis a Fanna war bei seinen ungemein anstrengenden und aufreibenden Forschungen von der großen Bedeutung dieser Arbeiten für die Wissenschaft und für die Kirche durchdrungen. Er schreibt so schön und wahr: „Equidem si de aliquo vel pluribus cujusvis Ecclesiae Doctoris operibus a tineis ac tenebris eripiendis agitur, vel ab intemperantiori critica allatis iisdem vindicandis labor impenditur, quisquis haec quovis tempore praestiterit, utilius munus praestare

[3] pag. 66.

dicendus est, quam si scripta proprio marte composita edidisset, quia haec vel optima si essent, ad magisterii auctoritatem qua gaudent opera Doctorum Ecclesiae non pertingunt."[4] Sehr zutreffend sind auch seine Bemerkungen über die Schwierigkeit des richtigen Lesens und der richtigen Beurteilung der scholastischen Handschriften: Manuscriptorum exscriptio et collatio non est opus patientiae tantum, ut quidam putant, sed etiam ingenii, immo plus saepe ingenii quam patientiae. Für die richtige Auflösung der oft so schwierigen Abbreviaturen der scholastischen Handschriften ist gewiß das Studium der Paläographie von hohem Nutzen, aber es kommen auch, und dies ganz besonders, die Übung im Lesen scholastischer Codices und zugleich damit auch ingenii perspicacia et solertia in Betracht.

Fidelis a Fanna hat auch die für die Bonaventuraausgabe maßgebenden technischen Grundsätze und Normen festgestellt. Wenn auch alle Handschriften einzusehen sind, so sind doch bloß die besseren für die Textgestaltung in der Weise heranzuziehen, daß die besten Lesearten in den Text, die anderen besseren Varianten in den kritischen Apparat zu stehen kommen. Bei Zitaten aus der Heiligen Schrift, aus Vätern, Theologen und profanen Autoren ist die ursprüngliche Zitierweise, wie sie die Codices bieten, im Text wiederzugeben. Der Nachweis und Fundort dieser Zitate ist in einer zweiten Gruppe von Fußnoten unterzubringen. Nach dem Grundsatze: Bonaventuram Bonaventura illustrabimus und zum inhaltlichen Verständnis sind Scholien anzubringen, welche auf Grund paralleler Bonaventuratexte und auch mit Bezugnahme auf andere Scholastiker schwierigere Texte und Gedankengänge beleuchten und auch gedrängte philosophie- und dogmengeschichtliche Exkurse bieten sollen. Jedoch soll dies mit Maß und Ziel geschehen, da eine Edition und nicht ein Kommentar ins Auge gefaßt ist. Schließlich sollen in ausführlichen Prolegomena die literarhistorischen und literarkritischen Vorfragen zu den einzelnen Werken behandelt und durch Anführung, Bewertung und Klassifizierung der Codices die Textgrundlage der Ausgabe aufgezeigt werden.

Ich bin auf diese methodologischen Erörterungen in dem so überaus wertvollen Buche von P. Fidelis a Fanna auch aus dem Grunde etwas ausführlicher eingegangen, weil wir über Methodik und Hodegetik der scholastischen Handschriftenforschung nur wenige Veröffentlichungen besitzen. Kardinal Ehrle hat uns hierüber aus seiner eigenen reichen Erfahrung früher und auch in neuester Zeit hochbedeutsame Darlegungen geschenkt. Ich habe in diesen grundsätzlichen Fragen dankbar mich an P. Fidelis a Fanna und Kardinal Ehrle orientieren können. Fidelis a Fanna hebt auch

[4] pag. 68.



in seiner Programmschrift hervor, daß ein solches opus permagnum wie die kritische Neuausgabe der Werke des heiligen Bonaventura nur von einer Gemeinschaft, von einem Kollegium gelehrter Männer, am besten von einer Vereinigung von Ordensmännern geschaffen werden kann.

Aus dieser Erwägung heraus wurde im Jahre 1877 das Collegium S. Bonaventurae bei dem Dorfe Quaracchi (Ad Claras Aquas) im Arnotale zwischen Florenz und Prato errichtet und von P. Fidelis a Fanna mit acht Mitarbeitern aus dem Franziskanerorden bezogen.

Es wurde zu diesem Zwecke die Villa Ruccelai, ein mit einem großen Garten umgebenes Landhaus käuflich erworben und in demselben eine Hauskapelle, eine Bibliothek, die im Laufe der Zeit zu einer für die mannigfachen wissenschaftlichen Aufgaben des Kollegiums sehr wertvollen Fachbibliothek ausgestaltet wurde, und sodann auch eine Druckerei eingerichtet. Dieses Collegium S. Bonaventurae hat durch seine örtliche Lage den Vorteil, daß es einerseits eine ruhige stille Stätte ungestörten Arbeitens ist und anderseits in der Nähe der namentlich für die franziskanische Geschichte und Scholastik so reichen Handschriftensammlungen der großen Florentiner Bibliotheken liegt.

Fidelis a Fanna sollte nur wenige Jahre als Präfekt an der Spitze des Kollegiums stehen. Noch ehe der erste Band der von ihm mit solcher Umsicht und Hingebung vorbereiteten Bonaventuraausgabe erscheinen konnte, ist er, aufgerieben durch rastlose Forschungsarbeit, im Alter von erst 43 Jahren am Feste der heiligen Klara, den 12. August 1881 eines heiligmäßigen Todes gestorben. Mit Recht nennt ihn das Vorwort zum ersten Band der Bonaventuraausgabe „totius huius editionis primus et principalis auctor."

Ich bin Ende April 1922 in die Gruft des Friedhofes von Quaracchi, in der die Verstorbenen des Bonaventurakollegs ruhen, hinabgestiegen und habe mir die Inschrift am Grabe von P. Fidelis a Fanna und P. Ignatius Jeiler abgeschrieben: Hic quiescit in Christi pace R. P. Fidelis a Fanna Ord. Min. animi fortitudine ingenii sagacitate multiplici doctrina clarus pro denuo edendis curandisve operibus S. Bonaventurae munere Praefectus totam fere Europam obedientia peragratus manuscriptis ex codicibus undique excussis quamplurima in explorata collegit diuturni vim morbi viriliter perpessus placidissime obiit pridie Idus Augusti 1881. Vixit annos 42 menses 7 dies 19.

Auch die Inschrift des Grabes von P. Ignatius Jeiler drückt das Lebenswerk dieses würdigen Nachfolgers von P. Fidelis a Fanna in der Leitung des Bonaventurakollegs zutreffend aus: Hic requiescit in Domino A. R. P. Ignatius Jeiler O. F. M. Provinciae Saxoniae S. Crucis Dr. S. Theol. Exdefinitor generalis titularis, Praefectus Collegii S. Bonaventurae per XXII

annos praeclarus vir magni ingenii doctrinae humilitatis et modestiae qui editionem novam operum S. Bonaventurae valde promovit feliciter complevit prolegomenis et scholiis illustravit vixit annos LXXXI dies V obiit V Idus Decembris MCMIV. Zwischen beiden Gräbern hat jetzt auch der um das Zustandekommen der Bonaventuraausgabe hochverdiente Ordensgeneral und spätere Titularerzbischof P. Bernardino a Portu Romatino Ende April 1923 seine Ruhestätte gefunden. In der Gruft von Quaracchi befinden sich auch die sterblichen Überreste des am 28. Februar 1902 verstorbenen P. Hyazinth Deimel, der in unermüdlicher selbstloser Arbeit die Zitate in der Bonaventuraausgabe aufgesucht und nachgewiesen hat. Zwei andere Mitarbeiter an der Bonaventuraausgabe, P. Benedikt Bechte, der Begleiter und Amanuensis von P. Fidelis a Fanna auf seinen Bibliotheksreisen († 1892), und P. Quintianus Müller (†1902) ruhen in der heimatlichen deutschen Erde.

Ich brauche hier auf die monumentale Bonaventuraausgabe, die unter der Leitung von P. Ignatius Jeiler und von ihm mit Prolegomena und Scholien ausgestattet in den Jahren 1882—1902 erschien und die glänzende Verwirklichung der Ideen von P. Fidelis a Fanna darstellt, nicht weiter einzugehen. In ihrem Lobe sind alle, die diese herrliche Ausgabe benutzen, einig. Ich will nur das Urteil von P. Denifle hier anfügen[5]: „Es wäre wenig gesagt mit der Behauptung, durch diese neue Ausgabe würden die früheren Ausgaben überflüssig gemacht werden; ich glaube vielmehr, daß durch sie die Kritik in betreff der Werke des heiligen Bonaventura zum Abschluß gelangt und spätere Ausgaben nichts als Abdrucke werden können . . . Ich wüßte wahrhaftig nicht, welchen Wünschen diese Aufgabe nicht gerecht würde." Ich muß es mir versagen, die Urteile von Ehrle, Baeumker und Scheeben[6] hier anzuführen. Auch nichtkatholische Gelehrte wie Reinhold Seeberg bringen ihre Hochschätzung für diese mustergiltige Ausgabe zum Ausdruck.[7] Auch die zahlreichen Monographien, die gerade in letzter Zeit über die Philosophie und Theologie Bonaventuras erschienen sind, sind ein Beweis für die hochgradige Brauchbarkeit dieser Edition.

Ich eile zu der jüngsten und gegenwärtigen Tätigkeit des Kollegs von Quaracchi und beschränke mich dabei auf die scholastische Sparte, so daß ich auf die Analecta Franciscana, auf das Archivum Franziscanum mit seinen auch für die franziskanische Mystik und Scholastik so wertvollen

[5] Deutsche Literaturzeitung III (1883), 1817 ff.

[6] Fr. Ehrle, in: Stimmen aus Maria Laach, 1883, Bd. 2, 19—29, Zeitschrift für kath. Theologie VIII (1684), 413 ff. Cl. Baeumker, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 1891, 128 ff. J. M. Scheeben, in: Lit. Handweiser 1883, 65 ff. 760 ff.; 1885, 686 ff.; 1887, 289 ff.

[7] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III ^{2} u. ^{3}, Leipzig 1913, 333.

Abhandlungen von P. Livarius Oliger und P. Michael Bihl u. a., auch die Bibliotheca Franciscana ascetica medii aevi und andere Veröffentlichungen des Kollegs nicht eingehen kann. Als Präfekten standen nach dem Tode von P. Jeiler an der Spitze des Kollegs P. Leonard Lemmens, der jetzige Leiter des Generalatsarchivs und hervorragende Ordenshistoriker, dem wir auch ein schönes Lebens- und Charakterbild des heiligen Bonaventura verdanken, und P. Parthenius Minges, der gründliche Skotuskenner. Jetzt leitet das Kolleg P. Aubain Heysse, der in der Schule von Professor A. Cauchie in Löwen eine ausgezeichnete historisch-kritische Bildung sich angeeignet hat und damit die Vertrautheit mit den Problemen und Gedankengängen der scholastischen Philosophie und Theologie verbindet. Er hat tüchtige gutgeschulte Mitarbeiter wie auf historischem so auch auf scholastischem Gebiete um sich. Einen der allertüchtigsten seiner Mitarbeiter, P. Landolin de Wilde, der mir seit vielen Jahren ein treuer und aufrichtiger Freund gewesen ist, habe ich bei meinem vorletzten Aufenthalt in Quaracchi nicht mehr am Leben angetroffen. Als ich vor zwei Jahren auf Ostern in Quaracchi weilte, fand ich ihn noch in voller Schaffensfreudigkeit, mitten in der Vorbereitung der Ausgabe der Summa theologiae des Alexander von Hales, für die er die rechte Hand des P. Präfekten gewesen ist. Ich hatte P. Landolin de Wilde schon im Jahre 1906 in Quaracchi kennengelernt und stand seither mit ihm in Beziehung. Er besuchte mich auch in Eichstätt, als ich dort noch Professor war, in seiner Herzensgüte hat er für den zweiten Band meiner Geschichte der scholastischen Methode den ausführlichen Prologus zu den Sentenzen des Robert von Melun im Cod. 191 zu Brügge abgeschrieben. Sobald der Krieg zu Ende war, hat er mir aus Quaracchi wieder geschrieben und wir haben uns Ende April 1921 herzlich gefreut, als wir uns wieder sahen.

Ich dachte nicht daran, als ich um dieselbe Zeit 1922 im Garten von Quaracchi mit ihm auf und ab ging, daß er so bald uns verlassen würde. Nach nur zweitägiger Krankheit starb er fromm und gottergeben, wie er gelebt hatte, am 30. Juli 1922. Ich bin trauernd an seinem Grabe gestanden, ich werde diesen edlen und gelehrten Sohn des heiligen Franziskus während meines ganzen Lebens nie vergessen. P. Landolin ist ganz in den Aufgaben und Arbeiten des von ihm so sehr geliebten Kollegs aufgegangen. Eine ganz außerordentliche Gründlichkeit und ein seltener Scharfsinn, der alle Fragen sowohl historisch-kritischer wie auch spekulativer Art bis in die tiefsten Tiefen durchforschte, zeichneten ihn aus. Ich habe an ihm besonders seine tiefen philosophischen und theologischen Kenntnisse bewundert. Seiner spekulativen Richtung nach hatte er wie auch P. Hyazinth Deimel eine ausgesprochene Neigung zur Lehre des heiligen Thomas von Aquin.

Nach der Vollendung der Bonaventuraausgabe unternahm das Kolleg in einer Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi die Edition anderer Franziskanertheologen. Eine Vorarbeit hierzu ist das 1883 erschienene, dem Andenken von P. Fidelis a Fanna gewidmete Werk: De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum, eine für die Erkenntnislehre der Franziskanerschule höchst wertvolle Quellenpublikation. Im Jahre 1904 erschienen als erster Band der Bibliotheca Franciscana scholastica die Quaestiones disputatae de fide et de cognitione des Kardinals Matthaeus von Aquasparta, die mich zur Abfassung meiner Monographie über die philosophische und theologische Erkenntnislehre dieses Kardinals (Wien 1906) veranlaßten. Als zweiter Band erschienen 1914 die Quaestiones disputatae selectae de Christo des Matthaeus von Aquasparta. In der gleichen Sammlung werden noch die Quaestiones de gratia des gleichen großen Bonaventuraschülers veröffentlicht werden. Der dritte Band enthält die Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. M. V. des Wilhelm de Ware, Duns Skotus und Petrus Aureoli. Die Bände IV—VI sind der Ausgabe der Quaestiones in Secundum librum Sententiarum des Petrus Johannis Olivi reserviert, die von P. Bernard Jansen S. J. veranstaltet und von welcher der erste Band 1922 erschienen ist. In der gleichen Sammlung wird auch eine Edition des Correctorium Fratris Thomae des Wilhelm de la Mare vorbereitet. Diese Bibliotheca Franciscana scholastica wird im Laufe der Zeit die großen Theologen der Franziskanerschule wieder auferstehen lassen. Der rastlose Fleiß der gelehrten Franziskaner von Quaracchi hat Photographien oder auch Abschriften von Werken der Franziskanerschule in weitem Umfange hergestellt. Die Photographie, dieses wertvolle Hilfsmittel der handschriftlichen Forschung, das Fidelis a Fanna noch nicht zur Verfügung stand, wird von den Franziskanern des Bonaventurakollegs in ausgiebigstem Maße verwertet. Ich habe über die großenteils schön eingebundenen Photographien von Scholastikern, die ich in Quaracchi bei meinen letzten Besuchen sehen durfte, mich aufrichtig gefreut. Ich hatte auf einem anderen Gebiete eine solche Bibliothek von Photographien zu Rom bei den mit der Vulgataedition betrauten Benediktinern von San Callisto in Trastevere gesehen, wo mir Don Quentin O. S. B. in liebenswürdiger Weise die Prachtbände von Photographien der alten Vulgatahandschriften zeigte. Um einige der Franziskanertheologen, deren Werke in Photographien und Abschriften in Quaracchi sich befinden und, wie sehnlichst zu wünschen ist, später auch ediert werden, anzuführen, so nenne ich den Sentenzenkommentar und die Quaestiones disputatae des Odo Rigaldus, eines bisher noch nicht erforschten ältesten Vertreters der Franziskanerschule,

die Quaestiones disputatae des Richard von Mediavilla, Roger Marston und Wilhelm de la Mare. Mit Roger Bacon befaßt sich speziell P. Delorme, der auch die Edition eines ungedruckten Physikkommentars dieses großen englischen Philosophen und Naturforschers vorbereitet.

Auch von nichtfranziskanischen Scholastikern wurden von den Franziskanern in Quaracchi Abschriften genommen; so von der Summa des Praepositinus nach einer sehr guten Handschrift in Todi und von der Summa des Cancellarius, des Philipp von Grève nach der Handschrift der Laurenziana. Für die Edition des Alexander von Hales ist die Fühlungnahme und Vertrautheit mit diesen beiden Summen und mit der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre von großem Vorteil. Es ist ja gerade bei der Edition von scholastischen Texten die genaue Kenntnis des Inhalts und Gedankengangs der einflußreichen und vielverbreiteten zeitgenössischen oder vorausgehenden scholastischen Werke ein vortreffliches Hilfsmittel auch für die Lösung literarhistorischer und textkritischer Fragen.

Während des Krieges im Jahre 1916 erschien als wichtige Veröffentlichung des Collegium S. Bonaventurae eine kritische Neuausgabe der Sentenzen des Petrus Lombardus: Petri Lombardi libri IV Sententiarum studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi. Secunda editio ad fidem antiquorum codicum Mss. iterum recognita (zwei Bände). Es war schon der Ausgabe des Sentenzenkommentars des heiligen Bonaventura von den Franziskanern zu Quaracchi eine kritische Textausgabe der Sentenzen des Petrus Lombardus beigegeben worden, welche sich auf fünf Handschriften der Bibliotheca nazionale zu Florenz und neun Druckausgaben stützte und welche mit größter Mühe und Sorgfalt die vielen vom Magister Sententiarum angeführten Väterzitate in ihrem Fundorte nachwies und zwischen dem fremden Material und den eigenen Worten des Lombarden die Grenzlinie zog. Die Neuausgabe vom Jahre 1916 ist auf eine noch bessere handschriftliche Basis gestellt, indem weitere acht Handschriften, darunter drei aus dem zwölften Jahrhundert, benutzt wurden. Der wertvollste und maßgebendste dieser Codices ist Cod. 900 zu Troyes, der im Jahre 1158, also noch zu Lebzeiten des Lombarden geschrieben worden ist. Die Originalhandschrift, die einst im Besitze des Stephan Langton gewesen ist und bis 1756 in der Bibliothek von Notre Dame zu Paris aufbewahrt wurde, ist verloren gegangen und noch nicht wieder aufgefunden worden. Der Ausgabe sind sehr umfangreiche Prolegomena vorangestellt, welche über Leben und Schriften des Petrus Lombardus und speziell über die Libri IV Sententiarum, ihre Entstehungszeit, ihren Charakter, ihre Gliederung, über Notulae in den Handschriften, über die bei Praepositinus und Alexander von

Hales erwähnte sogenannte secunda editio, über die Quellen und über die Geschicke und Geschichte des Sentenzenbundes auf Grund der gründlichsten Kenntnis von Quellen und Literatur berichten und über die handschriftliche Grundlage der kritischen Neuausgabe aufs genaueste uns unterrichten. Die Abfassungszeit der Sentenzen bestimmen die Herausgeber dahin, daß die Sentenzen im Jahre 1150 abgeschlossen worden sind. Seither hat P. Pelster S. J. sich auch mit dieser Frage beschäftigt und hat die Zeitgrenze auf 1152 heraufgerückt.[8] Es steckt in diesen Prolegomena eine Unsumme von wertvollsten literarhistorischen Untersuchungen zur Frühscholastik. Die Textausgabe selbst ist mustergiltig und gilt in den Quellennachweisen, in welchen auch die anderen großen Theologen des zwölften Jahrhunderts zum Vergleiche herangezogen sind, darunter auch die jetzt gedruckten Sentenzen des Magisters Gandulphus, äußerst dankenswerte Mitteilungen der Ideengeschichte und Dogmengeschichte der Frühscholastik.

Im Mittelpunkt der großen scholastischen Editionsaufgaben des Kollegs von Quaracchi steht seit Jahren die Neuausgabe der Summa Theologiae des Alexander von Hales. Es braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, welche große Bedeutung diese Ausgabe für die Geschichte der Hochscholastik, für das Verständnis von Bonaventura, Albertus Magnus und auch Thomas von Aquin hat. Ich will nur auf Grund dessen, was ich in Quaracchi gesehen und gehört habe, kurz hervorheben, daß es sich hier nicht bloß um ein wichtiges, sondern auch äußerst schwieriges Unternehmen handelt.

Die Vergleichung der Handschriften mit den Druckausgaben zeigt große Textverschiedenheiten und unter den Codices selber bestehen erhebliche Differenzen. Die Überleitungen sind in den Handschriften kürzer gefaßt als in den Druckausgaben. P. Aubain Heysse hat für die Textgestaltung alle irgendwie in Betracht kommenden Handschriften teils ganz photographieren lassen, wobei mit ihm besonders P. Callebaut tätig war, teils auf Grund der Varianten ihre Zugehörigkeit zu bestimmten Handschriftenfamilien festgestellt. Von besonders maßgebendem Werte ist eine alte Pariser Handschrift in irischer Schrift, vielleicht jenes voluminöse Exemplar, das Roger Bacon gesehen hat. Die Edition selbst wird, was die Textgestaltung betrifft, in der Weise vorbereitet, daß ein gedrucktes Exemplar auf Grund der besten Leseart korrigiert wird und der Variantenapparat in Zetteln gesammelt wird.

Ungemein schwierig ist die Behandlung der Echtheitsfragen, die Abgrenzung dessen, was von Alexander von Hales selbst und was von anderen Franziskanertheologen, besonders von Johannes de Rupella (Summa de

[8] Gregorianum II (1921) 387—392.



praeceptis) stammt. Der erste Teil der Summa ist etwas Ganzes, Abgeschlossenes, von Alexander Halensis Herrührendes. Der zweite Teil macht große Schwierigkeiten. Am Anfang des dritten Teiles ist bloß die Inkarnationslehre angekündigt, im weiteren Verlaufe dieses Teiles sind aber auch andere Gegenstände, die Lehre von der Tugend, vom Gesetze usw. behandelt. Manches, wie die Lehre vom Wissen Christi, findet sich auch doppelt. Ziemlich groß ist die Abhängigkeit der Summa des Alexander von Hales von Wilhelm von Auxerre. Daß die unter dem Namen des Alexander von Hales überlieferte gewaltige Summa nicht sein ausschließliches Werk ist, kommt auch in der Überschrift in dem alten Cod. Vat. Borghese 359 zum Ausdruck: Incipit prima pars summe questionem super sententias edite a fratribus minoribus. Die Summa stellt sich als eine Sammlung von tractatus, von quaestiones disputatae des Alexander Halensis, Johannes de Rupella u. a. dar. Im Cod. 182 der Bibliothek zu Assisi habe ich auf fol. 76r die Bemerkung gelesen: Questiones de sacramentis secundum fratrum Guilelmum usque ad tractatum de penitentia, deinde secundum Alexandrum. Es ist auch noch öfters in dieser Handschrift der Hinweis auf Wilhelm von Melitona und Alexander von Hales angebracht. Nun die auf eine so überaus sorgfältige, vor keiner Schwierigkeit zurückweichende Weise vorbereitete Ausgabe wird in all diese verwickelten Fragen Licht bringen. Zuerst wird die kritische Textausgabe, deren erster Band schon stark im Drucke vorangeschritten ist, erscheinen, dann werden in einem Schlußband alle diese literarhistorischen Fragen eingehend erörtert.

Es liegt jetzt der erste Band dieser Edition vor, der den denkbar günstigsten Eindruck macht. Die Anordnung des Textes, der in Bücher, tractatus, quaestiones — größere quaestiones zerfallen wieder in capita und die capita in membra — gegliedert ist, ist eine ungemein übersichtliche. Die Fußnoten sind wie bei der Bonaventuraausgabe doppelt, der Variantenapparat und die Zitaten- und Quellennachweise. Es sind hier die von Alexander von Hales zitierten und verwerteten Texte der Heiligen Schrift und der Bibelglossen, der Väter, des Aristoteles, wobei der Charakter der benutzten Übersetzungen angegeben ist, früherer Scholastiker usw. mit der größten Genauigkeit und mit einem labor improbus, dessen Größe nur der Fachmann ahnen kann, nachgewiesen und richtiggestellt. Zum geschichtlichen und sachlichen Verständnisse des Autors dienen auch die Hinweise auf die Sentenzen und Summen des Robert von Melun, Praepositinus, Wilhelm von Auxerre, Philipp von Grève usw. Die gelehrten Herausgeber sind durch ihre staunenswerte Kenntnis der gedruckten und ungedruckten scholastischen Werke in den Stand gesetzt, in weitem Umfange auch die alii,

die nach dem Gebrauch der Hochscholastik nicht genannten zeitgenössischen Autoren, zu deren Anschauungen Stellung genommen wird, zu identifizieren. Von größtem Wert sind die Prolegomena, welche diesem ersten Band vorangestellt sind. Es ist hier in ungemein lehrreicher Weise über die handschriftliche Überlieferung der Summa des Halensis und über die Methode der Edition berichtet. Eine zweite sectio dieser Prolegomena stellt die Philosophie und Theologie des Alexander von Hales, wie sie im ersten Teile seiner theologischen Summa niedergelegt ist, in den ideengeschichtlichen Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung und zeigt besonders die Beziehung des Doctor irrefragabilis und der Franziskanerschule zu dem Augustinismus Hugos von Sankt Viktor. Auch die äußere Erscheinung der Edition, die Wahl des Formates und der Lettern usw., die ganze Einrichtung des Druckes bekundet Sorgfalt und Geschmack und steht ganz auf der Höhe. Man kann wirklich mit freudiger Erwartung der Fortsetzung und Vollendung dieser Edition entgegensehen. Wenn sie einmal vorliegt, wird es eine Freude sein, über den Doctor irrefragabilis zu arbeiten. P. Aubain Heysse und seine Ordensgenossen, der allzu früh verstorbene P. Landolin de Wilde, P. Ephrem Longpré, P. André Callebaut, P. Willibrord Lampen usw. bringen durch dieses gewaltige Werk die wissenschaftliche Erforschung der Franziskanerscholastik und überhaupt der Hochscholastik in ein neues Stadium erweiterter, vertiefter und vielfach auch neuer Erkenntnis.

Ich will zum Schlusse auch noch darauf aufmerksam machen, daß neben diesen großen Aufgaben die Franziskaner von Quaracchi auch noch eine große Zahl wertvollster Spezialuntersuchungen zur Geschichte der Scholastik uns geschenkt haben. P. Ephrem Longpré hat in letzter Zeit scharfumrissene Lebens- und Charakterbilder der Franziskanerscholastiker Wilhelm de la Mare, Wilhelm de Ware und Petrus de Trabibus, Walter von Brügge, Bartholomaeus von Bologna, Johannes von Reading usw. aus seiner reichen Kenntnis der scholastischen Handschriften heraus entworfen und auch die so schwierige und verwickelte Frage der Echtheit der Schriften des Johannes Duns Skotus mit Glück und Geschick in Angriff genommen. Er hat auch auf dem Gebiete der ältesten Skotistenschule wertvolle Funde gemacht. Aus seiner Feder stammt eine tiefgründige und zugleich warmempfundene Darstellung der mystischen Theologie des heiligen Bonaventura, eine der besten Arbeiten über mittelalterliche Mystik, die je geschrieben worden sind. Von ihm können wir auch eine Gesamtdarstellung der Geschichte der Franziskanermystik erwarten. Von P. A. Callebaut besitzen wir lehrreiche Untersuchungen zur Biographie Bonaventuras, Walters von

Brügge und des Johannes Duns Skotus. In diesem Zusammenhange seien auch P. Delormes große Abhandlung über Roger Bacon im Dictionnaire de théologie catholique, die Veröffentlichungen von P. Livarius Oliger über John Pecham, Petrus Johannis de Olivi und die Meditationes vitae des Pseudo-Bonaventura, Arbeiten von P. Michael Bihl über Raymundus Lullus, Roger Bacon, Duns Skotus usw. erwähnt.

So tritt uns im Bonaventurakolleg zu Quaracchi ein Forschungs- und Editionsinstitut auf dem Gebiete der Franziskanerscholastik im großen Stile entgegen, dessen Veröffentlichungen sich würdig an die Publikationen großer gelehrter Gesellschaften anreihen können. In methodischer Hinsicht verbinden die auf dem Gebiete der Scholastik so bahnbrechend arbeitenden Franziskaner von Quaracchi tiefe inhaltliche Kenntnis der Lehre und Terminologie der Scholastiker mit der gründlichsten, stets neue Schätze zutage fördernden Durchforschung der scholastischen Handschriften. Sie wären auf Grund ihrer reichen Erfahrung in der Erforschung der scholastischen Codices auch ganz besonders ausgerüstet, eine Paläographie und Handschriftenkunde der mittelalterlichen Scholastik herauszugeben.

III.

DAS NATURRECHT DER SCHOLASTIK VON GRATIAN BIS THOMAS VON AQUIN.[1]

Mit Worten hoher Anerkennung hat J. Kohler, der Begründer des „Archivs für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie" von der Lehre des heiligen Thomas von Aquin über das Naturrecht gesprochen und auch dessen Hauptgedanken sehr zutreffend entwickelt und gewürdigt.[2] Er redet von einem „unvergänglichen Verdienst" des großen Scholastikers, Thomas „gab dem Begriff des Naturrechts eine Gestalt, die der Wahrheit am nächsten kommt." Kohler wertet auch das ihm aus Thomas bekannte Naturrecht der Scholastik höher als die axiomatischen, starren Naturrechtstheorien eines Hugo Grotius, Hobbes, Pufendorf, Thomasius und der Aufklärungszeit: „Das sogenannte Naturrecht von Hugo Grotius und seinen Nachfolgern ist nichts weiter als der bloße Abklatsch derjenigen Ideen, welche die Scholastiker im stürmischen Kampfe der Geister geschaffen haben; wo bei den Scholastikern Fülle und Leben, ist nach der Zeit des Hugo Grotius nichts als Stillstand und seichte Mache." Durch die Scholastik, durch Thomas, so schreibt Kohler an einer anderen Stelle[3], „war eine Höhe der Betrachtung gewonnen, der gegenüber das Naturrecht bis zu Hegels Zeit lediglich einen Rückschritt bedeutet."

Die Naturrechtslehre des heiligen Thomas von Aquin läßt eine systematische und eine historische Betrachtungs- und Behandlungsweise zu. Die erstere legt die Gedanken des Scholastikers über die Probleme des Naturrechts inhaltlich auseinander und bringt sie auch in Beziehung zu den in der Philosophie und Jurisprudenz der Gegenwart wahrnehmbaren naturrechtlichen Strömungen.[4] Allerdings wird man wie auch sonst, wenn man scholastische Züge

[1] Eine ganz vorzügliche, aus überreicher Fülle der Quellen geschöpfte Erörterung des gleichen Gegenstandes stellt die umfangreiche Abhandlung von P. Odon Lottin O. S. B. dar, welche unter dem Titel: Le droit naturel chez saint Thomas et ses predécesseurs in der von der theologischen Fakultät der Universität Löwen herausgegebenen Zeitschrift: Ephemerides Lovanienses 1924. 369—388; 1925, 32—53 und 345—366 erschienen ist.

[2] J. Kohler, Lehrbuch der Rechtsphilosophie[2], Berlin und Leipzig 1917, 38 f.

[3] Holtzendorff-Kohler, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft[7] 1915, I, 3 f. Auch Otto Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III, 610 bemerkt, daß Thomas der Naturrechtslehre „die auf Jahrhunderte hinaus maßgebenden Grundlinien vorgezeichnet habe."

[4] Über diesen naturrechtlichen Zug in der Jurisprudenz der Gegenwart vgl. L. Wenger, Römische und antike Rechtsgeschichte, Graz 1905, 13.

im modernen Denken und moderne Züge in der scholastischen Gedankenwelt sieht[5], über den Ähnlichkeiten die Verschiedenheiten nicht außer Acht lassen dürfen und namentlich die Weltanschauungen, aus denen alte und neue uns verwandt und gleichartig vorkommende Anschauungen hervorgewachsen sind, ins Auge fassen müssen. Das bedeutendste Werk, in welchem Ethik und Naturrecht des heiligen Thomas mitten in das moderne Denken hineingestellt und zur Lösung schwieriger ethischer und sozialpolitischer Fragen unserer Zeit herangezogen werden, entstammt der Feder des Leiters des Institut Supérieur de Philosophie an der Universität Löwen, Simon Deploige, ein Werk, welches überraschende Parallelen zwischen scholastischen Gedankengängen und modernen Problemlagen bringt.[6]

Die historische Betrachtungsweise sucht Thomas aus seiner Zeit herauszuverstehen, aus seinem eigenen System und auch aus den Quellen und Vorlagen, aus denen er geschöpft, zu erklären, seine Stellung im geistigen Entwicklungsgange der Scholastik zu bestimmen und auch sein Weiterleben und Weiterwirken im philosophischen und theologischen Denken und Arbeiten der folgenden Jahrhunderte zu erkennen. Bei dem traditionellen, auf schulmäßige Überlieferung mehr oder minder abgestimmten Arbeits- und Unterrichtsbetrieb der Scholastik des Mittelalters wird diese Betrachtungsweise besonders angebracht sein, um zeitgeschichtliche Bedingtheiten und dauernd Wertvolles und Bedeutsames, um Hergebrachtes, Gemeinsames und Neues, Fortschreitendes auseinanderhalten zu können. Die Lehre der Scholastik vom Naturrecht ist noch wenig in dieser historisch-genetischen Art untersucht worden. Es sind eigentlich nur Thomas und Suarez Gegenstand eindringender Forschung gewesen. Was vor Thomas war und was zwischen Thomas und dem großen spanischen Theologen sich gerade auf diesem Gebiete entwickelte, ist noch wenig quellenmäßig untersucht. Einen verdienstvollen Längsschnitt durch die ganze scholastische Lehre vom natürlichen Sittengesetz bezw. Naturrecht hat Stockums in einer Spezialfrage, in der Lehre von der Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes gemacht.[7] Doch sind hier die ungedruckten

[5] Vgl. M. Grabmann, Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Wiener Antrittsrede. Freiburg 1913.

[6] S. Deploige, Le conflit de la Morale et de la Sociologie[3], Paris 1924. Vgl. dazu G. Goyau, Le Thomisme et la nouvelle science des moeurs, Paris 1912.

[7] M. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik, Freiburg 1911. Vgl. auch Bonnucci, La derogabilità del diritto naturale nella scolastica, Perugia 1906. A. Pegano, Delle vicende storiche del concetto del diritto naturale. Rivista filosofica VIII (1905), 64—100.

Quellen nicht berücksichtigt und konnte auch das gedruckte Material nicht vollständig beigebracht werden. Wie viel Neues und Unbekanntes in der nominalistischen Philosophie des 14. und 15. Jahrhunderts, in der Zeit, da mit dem Zweifel an den metaphysischen Grundlagen der Philosophie auch der Moral- und Rechtspositivismus einsetzte, durch mühsame und handschriftliche Forschung gerade auch für die Fragen der Ethik und des Naturrechts gefunden werden kann, davon hat C. Michalski uns wertvolle Belege namentlich über Wilhelm von Ockham erbracht.[8]

Die folgenden Darlegungen sollen die vorthomistische Scholastik behandeln und zeigen, wie die Lehre vom Naturrecht ein Bestandteil des scholastischen Systems geworden ist und auf welche Weise die vor Thomas und teilweise noch gleichzeitig mit ihm arbeitenden Scholastiker des 13. Jahrhunderts über Wirklichkeit, Wesen und Eigenschaften des Naturrechts gedacht haben. Es stützen sich diese Ausführungen gutenteils auf Auszüge und Abschriften, die ich aus Handschriften bei meinen Forschungen über die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie und Theologie auch zu diesem Gegenstand mir gemacht habe.[9]

Die Lehre vom Naturrecht ist erst in der Scholastik des 13. Jahrhunderts Gegenstand eigener und eingehender Behandlung geworden. In der Frühscholastik ist nur gelegentlich vom jus naturale die Rede, so bei Petrus Lombardus[10], Petrus von Blois[11] u. a. In den von Johann von Walter edierten Sentenzen des Magister Gandulphus ist wohl ein umfangreicher Abdruck des zweiten Buches De lege überschrieben, es enthält aber kein eigenes Kapitel De lege naturali. In den um das Jahr 1200 meist in Paris entstandenen theologischen Summen eines Martinus von Cremona, Martinus de Fugeriis, Petrus von Capua, Simon von Tournai und Präpositinus finden sich noch keine eigenen Kapitel

[8] C. Michalski, Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle, Cracovie 1921.

[9] Zur Bedeutung und Methode der handschriftlichen Forschung auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik vgl. Fr. Ehrle S. J., Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik. Zeitschrift für kath. Theologie VII (1883), 1—61. Sehr lehrreich ist auch hierfür die neueste Abhandlung Ehrles: Nuove proposte per lo studio dei manoscritti della Scolastica medioevale. Gregorianum III (1922), 198—218.

[10] III. Sent. dist. 37 cap. 4—6. Petri Lombardi Libri IV Sententiarum studio et cura P. P. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi II, Quaracchi 1916, 719 sq. Petri Blessensis Ep. 70 u. 82. M. I. 218, 254.

[11] Auch in den Sentenzen des Anselm von Laon ist kurz von der lex naturalis und den aus ihr hervorgehenden mandata naturalia gegenüber den mandata ad tempus ordinata die Rede. Fr. Pl. Bliemetzmeder, Anselms von Laon systematische Sentenzen. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Cl. Baeumker XVIII, 2—3), Münster 1919, 14.

mit der Überschrift De jure naturali.[12] Auch die vornehmlich praktisch und moraltheologisch gerichteten Summen des Petrus Cantor, Robert von Courçon, Guido von Orchelles u. a. enthalten keine eigentlichen Abhandlungen über diesen Gegenstand.[13] Zum erstenmal ist mir in dieser ungedruckten Summenliteratur eine zusammenhängende, allerdings nicht sonderlich ausführliche Darstellung der Lehre vom Naturrecht in der Summa des Stephan von Langton († 1228) begegnet, der zuerst Professor der Theologie in Paris und seit 1206 Kardinal und Erzbischof von Canterbury gewesen ist. Cod. Bibl.nat.lat. 14556 zu Paris enthält eine theologische Summa, auf fol. 171r begegnet uns ein Kapitel De iure naturali. Ich habe mir seinerzeit diese Abhandlung nicht abgeschrieben. Die Bamberger Handschrift Q. VI. 50, die ich für meine gegenwärtige Untersuchung mir nach München kommen ließ, enthältt eine zweite Summa des Stephan von Langton, die von der in der Pariser Handschrift und im Cod. 394 der Stadtbibliothek von Arras uns erhaltenen Summa verschieden ist und keine eigene Abhandlung De jure naturali uns darbietet.

Die Lehre vom Naturrecht ist vor allem durch den Einfluß der Jurisprudenz des römischen und des kanonischen Rechtes in die Scholastik eingetreten. Das römische Recht unterschied ein ius naturale, ius gentium, ius civile. Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit, ist also keine Eigentümlichkeit des Menschen, sondern aller animalischen Wesen und hat denselben Gemeinsames wie Verbindung von Mann und Weib, Fortpflanzung, Aufzucht der Kinder zum Gegenstand. Hier ist Natur im Sinne des Naturhaften und Triebhaften genommen gegenüber dem durch Vernunft und Freiheit Normierten. Ius civile ist die Gesamtheit der Gesetze, durch die eine Nation, ein Staat geordnet und regiert wird. Ius gentium ist kein für ein bestimmtes Volk zugeschnittenes Recht, sondern besagt und umschließt Rechtsnormen, die vor jeder positiven Vereinbarung die menschliche Vernunft unter allen Menschen und Völkern festgestellt hat, die aus der allen Menschen und Völkern gemeinsamen vernünftigen Menschennatur, aus den die Schranken der Nationen und Staaten überschreitenden gleichen Bedürfnissen und Verhältnissen hervorfließen und deswegen allüberall in gleicher Weise eingehalten werden: Ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utantur.[14] Auch im Sinne von Rechtssätzen, welche auf den Verkehr der Völker untereinander sich bezogen, also

[12] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911, 501 bis 563.

[13] Ebda. 476 ff.

[14] Princ. Inst. de iure nat. gent. et civ. I, 2; l. 1 § 3. Dig. de iust. et iure I, 1. M. Voigt, Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum und ius gentium der Römer, Leipzig 1850. K. v. Gareis — L. Wenger, Rechts-Enzyklopädie und Methodologie[5], Gießen 1921, 12—15, wo auch weitere Spezialliteratur angegeben ist.

im Sinne von völkerrechtlichen Satzungen wurde Ius gentium in der römischen Rechtssprache gebraucht.

Die Terminologie des römischen Rechtes ist mit einigen Modifikationen in den so viel antikes Kulturgut in das Mittelalter hinüberleitenden Etymologien[15] des Isidor von Sevilla (†636) übernommen worden. Das Ius naturale wird also definiert: Ius naturale [est] commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur; ut viri et feminae conjunctio, liberorum, successio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, adquisitio eorum quae caelo, terra marique capiuntur. Item depositae rei vel pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc, aut si quid huic simile est, numquam iniustum [est], sed naturale aequumque habetur.[16] Auch die Gegenstände des ius gentium gibt Isidor von Sevilla an: sedium aedificatio, munitio, bella, captivitates usw.

Die Definition des jus naturale in den Etymologien des Isidor ist von Gratian übernommen worden und ist dadurch auch Gemeingut der Scholastik geworden. Thomas zitiert sowohl Isidor wie auch das Corpus juris civilis und römische Rechtsgelehrte. Gratian gibt an der Spitze seines Dekrets auch eine eigene Begriffsbestimmung des jus naturale: Ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri. (pr. dist. 1).[17] Gratian hält das jus naturale und das jus divinum nicht scharf auseinander, wie sich aus der Stelle ergibt: Omne, quod fas est, nomine divinae vel naturalis legis accipiatur. Viel schärfer als Gratian hat sein erster und sehr einflußreicher Kommentator Rufinus den Begriff und die Einteilungen des Jus naturale gefaßt und formuliert.[18] Er führt zuerst die Definition des römischen Rechts, der legistica traditio an: Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. Er kann sich jedoch nicht mit dieser vagen Begriffsbestimmung, die sich auf alle animalischen Wesen bezieht, befreunden und begnügen, sondern will das

[15] Vgl. A. Schmekel, Isidorus von Sevilla. Sein System und seine Quellen, Berlin 1914. Schmekel geht auf die Quellen von Isidors Definition des ius naturale nicht ein.

[16] Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX recognovit M. W. Lindsay, Oxonii 1919 (lib. V c. 4—6).

[17] Vgl. hierüber Thomas von Aquin IV. Sent. dist. 33 qu. 1 a. 1 ad 4m S. Th. 1. II. qu. 94 a. 4 ad 1m. Zu Gratians Lehre vom Naturrecht und dessen Unklarheiten vgl. B. C. Kuhlmann O. Pr., Der Gesetzesbegriff des heiligen Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit, Bonn 1912, 135 ff.

[18] Die Summa Decretorum des Magister Rufinus. Herausgegeben von H. Singer, Paderborn 1902, 6 f. Über den Einfluß Rufins siehe ebenda Einleitung CXXVII ff. Kuhlmann a. a. O. 180 A. 1 weist auf eine auffallende Übereinstimmung bezüglich der Dispensation bei Rufinus (Singer S. 234) und Thomas von Aquin (S. Th. 1. II. qu. 97 a. 7) hin.



Naturrecht als ein speziell dem Menschen eigenes Recht also bestimmen: Est naturale jus vis quedam humane creature a natura insita ad faciendum bonum cavendumque contrarium. Das Naturrecht besteht in drei Momenten: in Geboten, in Verboten, in Anweisungen oder Ratschlägen: Consistit autem ius in tribus scilicet: mandatis, prohibitionibus, demonstrationibus. Das Naturrecht befiehlt was nützt, verbietet, was verletzt, empfiehlt und rät, was passend, konvenient ist (quod convenit). Das Naturrecht ist in seiner ursprünglichen Reinheit durch die Sünde so getrübt worden, daß die Menschen nichts mehr für unerlaubt hielten. Durch den Dekalog ist das Naturrecht reformiert, aber nicht in seiner anfänglichen Vollkommenheit wiederhergestellt worden, diese Wiederherstellung und Vervollkommnung des Naturrechts erfolgte durch das Evangelium. In den mandata und prohibitiones kann das Naturrecht keinen Abstrich, keine Minderung erfahren, wohl aber in den demonstrationes. Diese Auffassung Rufins vom Naturrecht, die in kurzer Form auch bei Stephan von Tournai († 1203) sich findet[19], namentlich seine Gliederung in mandata, prohibitiones und demonstrationes wird uns sogleich auch bei einem Scholastiker, bei Wilhelm von Auxerre begegnen. Die Kommentatoren zum Dekret, auch Huguccio, der größte unter ihnen, kommen hier meistens über eine Paraphrase Gratians nicht hinaus. Eine etwas weiterführende Erörterung begegnet uns in der Glossa ordinaria des Johannes Teutonicus, der über die verschiedene Bedeutung des jus naturale sich eingehender äußert.[20] Es kann hier auf die Kommentatoren zum Dekret — die Dekretaliensammlung Gregorii IX. bot zu Darlegungen naturrechtlichen Inhalts wenig Gelegenheit — und auch auf die Glossatoren des Corpus juris civilis nicht weiter eingegangen werden, da wir das Naturrecht in der Scholastik zu behandeln haben.

In der Scholastik hat die Naturrechtstheorie eine über die Jurisprudenz weit hinausgreifende Behandlung, Weiterbildung und Ausgestaltung gefunden, sie ist, wenn auch die juristischen Definitionen noch weiter gebraucht werden, zu einem organischen Bestandteil der scholastischen philosophisch-theologischen Spekulation geworden. Der Grund hierfür liegt in der ausgiebigen Verwertung der augustinischen Lehre von der lex aeterna und überhaupt der augustinischen Gedankenwelt und sodann auch in der Bearbeitung der Naturrechtslehre mit den Mitteln der aristotelischen Metaphysik, Psychologie und Ethik, wie dies vor allem Thomas von Aquin in großem Stil getan hat.

In der Übergangszeit von der Frühscholastik zur eigentlichen Hochscholastik, die vor der Mitte des 13. Jahrhunderts unter dem Einfluß der im großen

[19] Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani. Herausgegeben von J. Fr. v. Schulte, Gießen 1891, 7.

[20] In seinem Apparatum (Glossa ordinaria) zum Dekret c. 7 d. 1. Romae 1582, col. 5.



Umfang bekannt und benutzbar gewordenen aristotelischen und arabisch-jüdischen philosophischen Schriften vor allem in Paris sich zu entfalten und der Vollendung zuzustreben begann, tritt uns als ein Theologe von größtem Ansehen und Einfluß Wilhelm von Auxerre (Guilelmus Altissiodorensis, gestorben nach 1231) entgegen, dessen theologische Summa (Summa aurea) an handschriftlicher Verbreitung wenig hinter den Werken der größten Scholastiker zurückbleibt.[21] Er ist mit Präpositinus der einzige Theologe, den Thomas von Aquin aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zitiert. Die sehr umfangreiche Ethik dieses hochangesehenen Pariser Theologen, dem immer noch nicht die verdiente Aufmerksamkeit zugewendet wird, ist in ihrer Bedeutung erst zu erkennen und zu würdigen, auch seine zu Beginn des siebten Traktates des dritten Buches, das eben die Moral enthält, stehende Lehre vom Naturrecht ist bisher nicht beachtet worden. Wilhelm von Auxerre gebraucht die Bezeichnung jus naturale, während später bei Thomas von Aquin u. a. der mehr ethisch klingende Ausdruck lex naturalis (Natürliches Sittengesetz) Verwendung fand. Das jus naturale ist origo et principium omnium virtutum et motuum ipsarum und steht deswegen an der Spitze der Abhandlung über die sittlichen Tugenden (virtutes politicae gegenüber den virtutes theologicae). Die Lehre vom jus naturale füllt die fünf Quaestionen, welche das erste Kapitel des siebten Traktates im dritten Buche der Summa aurea bilden.[22] Es werden hier die Fragen behandelt, in welcher Weise das Naturrecht bindet und verpflichtet, ob das Privateigentum sittlich erlaubt ist, wie Naturrecht und positives Recht sich unterscheiden, wie das Naturrecht in das Herz des Menschen eingeschrieben ist, ob die Gebote des Naturrechts eine Dispensation zulassen.

Wilhelm von Auxerre gibt, ehe er auf diese Fragen eingeht, eine Begriffsbestimmung des Naturrechts, die an Einfachheit, Klarheit und Bestimmtheit über die im römischen und kanonischen Recht, speziell bei Gratian gebotenen Definitionen hinausgeht. Naturrecht wird im weiteren (large) und engeren (stricte) Sinne gebraucht. Im weiteren Sinne ist jus naturale quod natura docuit omnia animalia ut est conjunctio maris et femine et similia. Es ist dies die uns schon bekannte Definition, welche das römische Recht vom ius naturale gegeben hat.

Im strengen und eigentlichen Sinne ist Naturrecht der Inbegriff all dessen, was die natürliche Vernunft ohne jede Überlegung oder doch ohne besondere Überlegung uns zu tun verpflichtend vorschreibt: quod naturalis ratio sine omni deliberatione aut sine magna dictat esse faciendum.

[21] Vgl. J. Strake, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre, Paderborn 1917. Fr. Gillmann, Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre, Würzburg 1918.

[22] Aurea Doctoris Guilelmi Altissiodorensis, in quattuor sententiarum libros explanatio. Ed. Franciscus Regnault, Parisiis s. a. fol. 169r—171v.

Für die Beantwortung der Frage nach der Verpflichtung des Naturrechts beruft sich Wilhelm von Auxerre auf eine Unterscheidung bei Präpositinus, wonach es im Recht teils Gebote, teils Verbote, teils Ratschläge oder Anweisungen gibt. In jure sunt quedam precepta et quedam perhibitiones et quedam demonstrationes, Ich habe allerdings in der ungedruckten Summa des Präpositinus trotz mehrfacher genauer Durchsicht diese Unterscheidung, die ja schon früher in der Summa des Magister Rufinus zum Dekret Gratians uns begegnet, nicht finden können. Ein Gebot ist z. B.: Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, sollt ihr ihnen auch tun. Ein Verbot ist z. B. der Satz: Was du nicht willst, das man dir tu', füge auch keinem andern zu. Darunter sind auch die Verbote des Dekalogs enthalten. Denn niemand wünscht, daß ein anderer ihn töte oder bestehle, infolgedessen ist es auch ihm verboten, einen andern am Leben und Eigentum zu schädigen. Die Gebote und Verbote des Naturrechts verpflichten absolut.

Hingegen verpflichten die demonstrationes, die Ratschläge nur zeitweise und nur beziehungsweise, in der einen und anderen Hinsicht. Deshalb kann zeitweilig das Gegenteil erlaubt sein. So ist es z. B. nach dem Naturrecht erlaubt, Gewalt wieder mit Gewalt abzuweisen. Notwehr und Schutz des eigenen Rechtes sind Inhalt des Naturrechtes. Christus hat aber die Apostel geheißen, das Gegenteil zu tun, demjenigen, der sie auf die eine Wange geschlagen hat, die andere darzubieten. Es bot sich eben Zeit und Gelegenheit, die Menschen durch übergroße Sanftmut zu Gott zu führen. Ähnlich ist es auch mit dem Rat, daß alles allen gemeinsam sei. Diese Gemeinsamkeit aller Güter ist in keiner Weise weder absolut noch beziehungsweise Gebot des Naturrechts. Im Zustand paradiesischer Unschuld war die Gütergemeinschaft Gebot. Aber im Zustand der durch sündhafte Begier verdorbenen Natur ist dies kein Gebot und kann auch keines sein, da sonst Staat und Gesellschaft in Auflösung geraten und die Menschen sich gegenseitig totschlagen würden. Nur im Falle der äußersten Not des Nächsten ist die Gütergemeinschaft naturrechtliches Gebot, da das Leben des Nächsten mehr zu lieben ist als eigener irdischer Besitz. In Beantwortung eines Einwandes betont Wilhelm von Auxerre, daß das Privateigentum nicht bloß im positiven Recht, sondern auch im Naturrecht begründet ist. Denn der das Privateigentum schützende Satz: Du sollst nicht stehlen, ist in der allgemeinen Vorschrift und Regel des Naturrechts enthalten: Was du nicht willst, das man dir tu', das füge auch keinem anderen zu. Da also der Diebstahl gegen das Naturrecht verstößt, deshalb ist das Privateigentum im Naturrecht begründet. Freilich ist nur die Möglichkeit, Privateigentum zu erwerben, im allgemeinen Inhalt des Naturrechts, die konkreten Formen des Eigentumserwerbs sind durch das positive Recht bestimmt, ähn-

lich wie auch die Bestrafung der Verbrecher im allgemeinen naturrechtliche Forderung, hingegen das jeweilige Ausmaß der Strafe positivrechtliche Festsetzung ist. Damit ist auch der Weg zur Beantwortung der zweiten Frage, die Wilhelm von Auxerre in diesem Kapitel über das Naturrecht sich stellt, geebnet: Ob derjenige, der zum erstenmal sich etwas angeeignet hat, schwer sündigte? Wenn er es aus Habsucht getan, ja, aber nicht, wenn er es aus vernünftiger Erwägung, daß z. B. die Gütergemeinschaft im jetzigen Zustande der verderbten Menschennatur schädlich wäre, getan hat.

Die nächste Frage, ob und wie die Gebote des Naturrechts und des göttlichen Rechtes sich unterscheiden, wird dahin beantwortet, daß sie nicht materialiter, sondern formaliter sich unterscheiden. Wir müssen nämlich die Gebote des göttlichen Gesetzes ex caritate, aus übernatürlicher Liebe erfüllen.

Die folgende Frage, ob das Naturrecht dem Menschen ins Herz geschrieben sei, löst unser Scholastiker zunächst durch ein Beispiel aus dem praktischen Leben. Wenn man einen Knaben von fünf oder sechs Jahren fragt, ob die Übeltäter zu bestrafen sind, so wird er ohne weiteres sagen: Ja. Wenn man ihn frägt, ob man die Freunde lieben müsse, wird er dies auch ganz spontan bejahen. Es scheint also, daß er dies von Natur aus weiß. Wilhelm von Auxerre gibt im Anschluß hieran auch eine metaphysische Begründung, die an augustinische Gedanken erinnert. Die Seele schaut naturhaft die erste Güte, nicht bloß insofern sie göttliche Wesenheit ist, sondern auch insofern sie prima bonitas, erste Güte ist. Denn indem die Seele in sich Gott schaut, freut sie sich auch in dieser Gotteswahrnehmung. Dasjenige aber, dessen Wahrnehmung uns erfreut und beglückt, ist ein Gut. Also schaut die Seele in sich die erste und höchste Güte, insofern sie die prima bonitas, die erste Güte ist. Indem weiter die Seele das erste und höchste Gut in sich schaut, erkennt sie auch, daß dieses höchste Gut das Böse haßt und bestraft. Also schaut so die Seele in sich auch die erste und höchste Gerechtigkeit und so auch andere göttliche Eigenschaften, aber nicht in gleicher Weise. Die einen göttlichen Attribute schaut sie ganz leicht und ohne vergleichende Überlegung, so die göttliche Wesenheit und die erste Güte, andere Eigenschaften schaut sie nicht so spontan und ohne alles Nachdenken, so die Gerechtigkeit und Allmacht. Doch schaut sie das alles so in sich, daß man von einem naturhaften Schauen reden kann. Wilhelm von Auxerre leitet so den angeborenen Charakter der Grundsätze des Naturrechts, die spontane Art, in der wir diesen Grundsätzen zustimmen, von einem angeborenen Schauen göttlichen Wesens und göttlicher Eigenschaften ab, deren Widerleuchten diese naturrechtlichen Grundsätze sind. Es wird so die göttliche Grundlage des Naturrechts aus einer über die Absichten Augustins hinausgehenden Theorie der eingeborenen Gottesidee ab-

geleitet. Unserem Scholastiker schwebt der von der Hochscholastik, namentlich von Thomas von Aquin ausgeführte augustinische Gedanke, daß das natürliche Sittengesetz eine Teilnahme an der göttlichen lex aeterna in der Menschenseele ist, vor Augen.

Die fünfte und letzte quaestio, die auch durch biblische Texte nahegelegte Frage, ob das Naturrecht auch eine Dispensation zulasse, beantwortet er in ziemlich kasuistischer Weise, indem er praecepta juris naturalis primae, secundae, tertiae, quartae necessitatis auseinander hält. Von den Geboten erster Notwendigkeit, die sich auf das übernatürliche Verhältnis des Menschen zu Gott beziehen und im Hauptgebote der Liebe Gottes sich zusammenfassen lassen, kann es keine Dispensation geben: quia homo non potest dispensare nec Deus vult dispensare. Es ist beachtenswert, daß Wilhelm von Auxerre hier, wie dies freilich aus ganz anderen Voraussetzungen heraus Wilhelm von Ockham u. a. gelehrt haben, das Naturgesetz vom Willen, nicht vom Wesen Gottes abhängig erscheinen läßt und damit die Möglichkeit einer göttlichen Dispensation im Prinzip zugesteht. Auf seine eingehenden Darlegungen über die Dispensation von den Geboten des Naturrechts zweiter, dritter und vierter Notwendigkeit, wobei biblische Texte und Schwierigkeiten eine Rolle spielen, kann hier nicht näher eingegangen werden.

Nicht viel später als Wilhelm von Auxerre seine Summa aurea schrieb, verfaßte Roland von Cremona († nach 1244), der erste Professor an der Pariser Universität aus dem Dominikanerorden, seine theologische Summa, die uns in einer einzigen Handschrift, im Cod. 795 der Bibliotheque Mazarine zu Paris erhalten ist.[23] Er bringt bei Behandlung der Frage: Utrum habere unicam (uxorem) sit de jure naturali (fol. 132r—133r) eine Erörterung über das Naturrecht, die er also einleitet: Antequam tu audias solutionem ad objecta primo distinguam tibi multiplex ius naturale, secundum quod intelligo, postea videbimus, quid magistri dicant super hac re. Ich habe mir leider, als ich die Summa theologiae des Roland von Cremona in Paris einsah und sie auch später nach Wien kommen ließ, diesen Abschnitt nicht abgeschrieben, da ich damals dieses Werk hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der scholastischen Methode und der Aristotelesrezeption durchsehen mußte.

Die von Wilhelm von Auxerre in ihrem ganzen Aufbau und Gedankengang abhängige theologische Summa eines anderen gleichzeitigen Dominikaners,

[23] Vgl. über Magister Roland von Cremona die ungemein wertvolle, auf eingehendster Durcharbeitung der schwer leserlichen Pariser Handschrift und auf der ausgebreitetsten Kenntnis der wissenschaftlichen Zeitverhältnisse beruhende Abhandlung von Kardinal Fr. Ehrle, S. Domenico, le origini dello studio generale del suo ordine a Parigi e la Somma teologica del primo Maestro Rolando da Cremona. Erschienen in der Festschrift zum 700jährigen Todestag des heiligen Dominikus Miscellanea Domenicana, Roma 1922, 1—50.

des Johannes von Treviso, von der ich nur eine einzige Handschrift Cod. Vat. lat. 1187 gefunden habe, hat im dritten Buch ein Kapitel (Kapitel 62 nach der durch das ganze Werk hindurch fortlaufenden Zählung) De iure naturali, das im wesentlichen ein Exzerpt aus Wilhelm von Auxerre darstellt. Die an ethischen Materialien sehr reiche theologische Summa des Pariser Kanzlers Philipp von Grève († 1236), die in einer Reihe von Handschriften (ich habe Cod. Vat. lat. 7669 und Cod. 236 der Stadtbibliothek zu Brügge früher für andere Zwecke eingesehen) erhalten ist, enthält keinen Traktat De legibus und auch keine eigene Abhandlung De jure naturali. Möglicherweise finden sich in den Darlegungen De iustitia (Cod. Vat. lat. fol. 130—136^{v}) auch Ausführungen über das Naturrecht. Desgleichen läßt das Inhaltsverzeichnis der im Cod. lat. 15747 der Pariser Nationalbibliothek uns erhaltenen theologischen Summa des Gaufried von Poitiers (Gaufridus oder Galfridus Pictaviensis), eines Zeitgenossen des Wilhelm von Auxerre, keine eigene Abhandlung De iure naturali uns ersehen.

Die ausführlichste Darstellung der Lehre vom Naturrecht innerhalb der Hochscholastik bietet uns die Summa theologica des Alexander von Hales († 1245), die in zwei sehr umfangreichen Quaestionen (qu. 26 und 27) des dritten Teiles im augustinischen Geiste die lex aeterna[24] und die lex naturalis erörtert. Die Quaestio 26 zerfällt in neun membra, die sich wieder in Artikel gliedern und folgende Fragen über die lex aeterna behandeln: 1. An sit lex aeterna? 2. An notio eius impressa sit menti naturali? 3. Quid sit? 4. De intentione legis aeternae, secundum quod est in deo. 5. De eius immutabilitate. 6. De eius unitate. 7. De derivatione legum temporalium ab ipsa. 8. De subiectis legis aeternae. 9. De effectu legis aeternae. Die Quaestio 27 zerfällt in vier membra, die sich wieder in zahlreiche Artikel und Paragraphen gliedern. Die großen Themata der membra, die wieder in viele systematisch geordnete Unter- und Teilfragen sich spezialisieren, sind folgende: 1. Quid sit lex naturalis in genere an potentia vel passio vel habitus? 2. Suppositio quod sit habitus an habitus cognitivus vel motivus? 3. Suppositio quod motivus an sit idem quod conscientia et synderesis?

Ich muß mich hier mit dieser ganz allgemeinen Inhaltsangabe, die den reichen Inhalt dieser zwei in den Handschriften und Druckausgaben der Summa theologiae des Alexander von Hales stehenden Quaestionen nur in etwas andeuten, begnügen, da über die Echtheit und den wirklichen authentischen Text dieser Quaestionen erst die Neuausgabe dieser größten scholastischen Summa volle Wahrheit und Klarheit schaffen wird. Es wird diese Neuausgabe in dem

[24] Über das ewige Gesetz vgl. E. Seydl, Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung für die physische und sittliche Weltordnung, Wien 1902.



Bonaventurakolleg zu Quaracchi bei Florenz von P. Aubain Heysse O. F. M., dem Präfekten dieses durch die monumentale Bonaventuraausgabe berühmten Kollegs, und von P. Landolin de Wilde O. F. M. mit der denkbar größten Gründlichkeit und Vorsicht und mit voller Kenntnis des handschriftlichen Materials veranstaltet. Wie ich mich bei meinen zwei letzten Besuchen in Quaracchi 1921 und 1922 überzeugen konnte, wird die Neuausgabe auf weiten Strecken in solcher Weise von den alten Ausgaben abweichen, daß Darstellungen über die Lehre des Alexander von Hales besser bis nach Erscheinen dieser Edition, die auch die Echtheitsfragen endgültig lösen wird, zurückgestellt werden.

Gerade diese zwei Quaestionen scheinen mir für die Echtheitsfrage der einzelnen Bestandteile der Summa des Alexander von Hales von Bedeutung zu sein. Es beginnt nämlich die qu. 26 mit dem Satze: Summa theologicae disciplinae in duobus consistit in fide et moribus. Expeditis inquisitionibus pertinentibus ad fidem, ut de redemptore, cum adjutorio Jesu Christi procedendum est ad inquisitiones de moribus. Die Einleitungs- und Übergangsworte kündigen einen ganz neuen großen Teil von der theologischen Gesamtdarstellung an und lassen uns diese beiden Quaestionen nicht gut mitten in die Pars tertia der Summa des Alexander eingefügt erscheinen. Ich habe auch eine Handschrift gesehen, in der mit diesen Worten und mit diesen zwei Quaestionen ein selbständiges Werk beginnt, das die qu. 26—61 der Tertia des Alexander eine abgeschlossene Theorie vom Gesetz enthält. Es ist dies Cod. Vat. lat. 4298. Voraus geht ein Inhaltsverzeichnis, dem auch der Name des Verfassers des Werkes beigefügt war. Doch ist dieser Name dermaßen gründlich ausradiert, daß er nicht mehr festgestellt werden kann.

Weiterhin steht dieses Initium: Summa theologicae disciplinae in duobus consistit usw. in einer sehr beachtenswerten Übereinstimmung mit den Anfangsworten zweier ungedruckter Schriften des Franziskanertheologen Johannes de Rupella (de La Rochelle † 1245).[25] Die in zahlreichen Handschriften verbreitete Summa de vitiis desselben beginnt also: Cum summa theologice discipline divisa sit in duas partes, scilicet in fidem et mores. Ganz wörtlich ist die Übereinstimmung mit dem Initium der gleichfalls ungedruckten Summa de articulis des Johannes de Rupella: Summa theologice discipline in duobus consistit, in fide et moribus. Es legt sich durch diese Initiumsgleichheit die Frage nahe, ob nicht die ganze Gesetzeslehre der Summa des Alexander von Hales ein Traktat des Johannes de Rupella ist, dessen Summa de anima auch weitgehende wörtliche und sachliche Übereinstimmung mit an-

[25] Vgl. P. Minges, De scriptis quibusdam Fr. Joannis de Rupella († 1245). Extractum ex Periodico Archivum Franciscanum Historicum. VI Quaracchi 1913.



deren Teilen der Summa des Alexander aufweist. Wir haben hier nur einen Ausschnitt der großen Frage vor uns, ob nicht überhaupt die Summa theologicae des Halensis aus Traktaten verschiedener Autoren zusammengefügt und zusammenredigiert ist und so der übertriebenen Bemerkung Roger Bacons über diese Summa: quam ipse non fecit, sed alii[26] eine gewisse geschichtliche Wirklichkeit und Richtigkeit entspricht. Es werden ja auch in einer frühen Handschrift Cod. Borghes. 359 die fratres minores als Herausgeber dieser Summa genannt: Incipit prima pars summe questionum super sententias edite a fratribus minoribus (fol. 2r).

Der hervorragendste Vertreter der älteren Franziskanerschule und der Franziskanerschule überhaupt ist der heilige Bonaventura († 1274), aus dessen in einer monumentalen Gesamtausgabe uns vorliegenden Schriften die Forschung eine Fülle tiefer philosophischer Gedanken immer mehr herausfindet. Wenn Bonaventura auch nicht wie Thomas von Aquin eine zusammenhängende Theorie des Gesetzes und deshalb auch des natürlichen Sittengesetzes uns bietet, wenn er auch wenig Fühlung mit Quellen und Literatur der Rechtswissenschaft verrät, so konnte doch aus zerstreuten Stellen und Gedankengängen seiner Werke L. Baur eine reichhaltige Darstellung des Naturrechtes bei unserem Scholastiker geben, von der im Folgenden kurz die Hauptgedanken vorgelegt werden sollen.[27]

Terminologisch gebraucht Bonaventura für die Bezeichnung des Naturrechtes die Ausdrücke: jus naturae, jus naturale, dictamen naturae, lex naturae, lex indita, naturale schlechthin und macht sohin zwischen Naturrecht und natürlichem Sittengesetz keinen Unterschied. Dem jus naturale stellt er in herkömmlicher Weise das jus gentium und jus civile (positivum) gegenüber, wobei dem Naturrecht die übergeordnete und maßgebende Stelle angewiesen wird: Jus positivum non praejudicat nec impedit jus naturale.

In den Definitionen und Einleitungen des Naturrechtes wandelt Bonaventura im traditionellen Geleise. Die im mittelalterlichen Unterrichtsbetrieb liegende Sitte, überkommene Definitionen (definitiones magistrales) und Einteilungen beizubehalten und weiter zu überliefern, hat zwar den äußeren didaktischen Vorteil einer einheitlichen Lehre und Terminologie, bereitet aber für die geschichtliche Erforschung und Erkenntnis häufig deshalb Schwierigkeiten, weil die einzelnen Scholastiker doch in die übernommenen Definitionen und Einteilungen Eigenes und Neues einfügten und so ihre selbständigen Gedanken mit überlieferten Formen und Schemata vermengten.

[26] Opus minus, ed. Brewer, London 1859, 326.

[27] L. Baur, Die Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura. Festschrift Baeumker, Münster 1913, 217—221. E. Gilson, La philosophie de Saint Bonaventure, Paris 1924, 414 ff.



Bonaventura faßt das Naturrecht in einem dreifachen Sinne. Einmal als jus naturale proprie (oder communiter) dictum, wobei er die bei Gratian stehende Definition: Jus naturale est quod in lege et in evangelio continetur benützt, aber doch den sachlichen Unterschied zwischen der lex naturalis und dem Gesetz des Dekalogs und besonders des Evangeliums nicht übersieht. Die zweite Bedeutung des Naturrechtes ist das jus naturale magis proprie dictum. Die hier angeführte Definition: Jus naturale est quod est commune omnium nationum gemahnt an das jus gentium des römischen Rechtes. In einem dritten Sinne redet endlich Bonaventura von einem jus naturale propriissime dictum, wofür er die durch Isidor von Sevilla vermittelte Begriffsbestimmung des römischen Rechtes: Jus naturale est quod natura docuit omnia animalia beibringt und dasselbe mit eigenen Worten so formuliert: Jus naturale est quod natura impressit animalibus (IV. Sent. d. 33 a. 1 qu. 2). In diesem eigentlichsten Sinne ist Naturrecht die vom Schöpfer in die lebendigen Naturwesen hineingelegte Ordnung. Beim Menschen wirkt die lex naturalis durch Vernunft und freien Willen, die zur Wesensnatur des Menschen gehören, hindurch, erschöpft sich nicht in den Trieben und Forderungen des animalisch-physischen Lebens, wird vielmehr zur rationalen Ordnung der praktischen Vernunft. Das Naturrecht bedeutet für den vernunftbegabten und freien, daher der Sittlichkeit und des Rechtes fähigen Menschen eine Summe von Grundsätzen und Leitsätzen seines Strebens und Handelns, die er als gottgegebene in sich findet.

Bonaventura betrachtet denn auch das Naturrecht in seiner Beziehung zu den psychologischen Formen und Funktionen des sittlichen Bewußtseins, zur conscientia und synteresis (synderesis). Das Gewissen ist ein Habitus des Intellekts, eine in der geistigen Denkkraft ruhende, bleibende Zuständlichkeit, während hingegen die Synteresis der affektiven Sphäre des Seelenlebens angehört, ein Habitus des Willens ist. Das Gewissen ist ein naturale judicatorium, in welchem die praktische Vernunft die allgemeinsten rechtlichen und sittlichen Grundsätze unfehlbar richtig und leicht mit einem einfachen Blick ohne vieles Nachdenken erkennt. Die Synteresis ist ein Habitus des Willens, durch welchen dieser naturhaft zum bonum honestum hinbewegt wird, ist sonach naturhafte Neigung, naturhaftes Gewicht zum Guten. Durch diese voluntaristische Prägung der Synteresis geht Bonaventura andere Wege als Thomas von Aquin, für den die Synteresis der Habitus der praktischen Vernunft ist, wodurch diese die obersten sittlichen Grundsätze mit Sicherheit und Leichtigkeit erkennt, während das Gewissen sich in der Anwendung der sittlichen Grundsätze und Normen auf die einzelnen Fälle und Geschehnisse des praktischen Lebens betätigt.

Die Lex naturalis ist nun bei Bonaventura subjektiv ein Habitus in der Seele, der Intellekt und Affekt, Gewissen und Synteresis angeht, objektiv ist das Naturrecht als der Inbegriff der Forderungen des natürlichen Sittengesetzes Objekt sowohl des Gewissens wie auch der Synteresis, der conscientia sicut dictantis (des die Erkenntnis vermittelnden und verpflichtenden Prinzips), der synteresis sicut inclinantis (des zum Guten bewegenden Prinzips). Immanent ist uns die lex naturalis als Habitus, in welchem nach einer Lieblingslehre des heiligen Augustinus inhaltlich das ewige Gesetz Gottes in unsere Seele eingedrückt ist.

Die inhaltlichen Momente, die einzelnen Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes werden von Bonaventura aus der logischen Analyse der recta ratio, des allgemeinen sittlichen und rechtlichen Bewußtseins und auch aus dem jus gentium, in welchem sich die rechtlichen und sittlichen Grundüberzeugungen des Menschengeschlechtes widerspiegeln, abgeleitet. Ganz allgemein ist Inhalt der Gesetzgebung des Naturrechtes das in sich Gute und das in sich Böse. Die allgemeinsten Grundsätze sind die Vergeltungsidee, welche sich negativ und positiv in den beiden Sätzen: Ut non faciat quis alii quod sibi non vult fieri und: Ut faciat quis alii quod sibi vult fieri ausdrückt, die Ordnungsidee und der Gewissensgehorsam gegenüber der ratio recta. Die Ordnungsidee findet ihre Anwendung auf das Verhältnis des Menschen zu Gott und zum Nebenmenschen. Das Naturrecht schreibt als Pflichten gegen Gott Unterwürfigkeit und Gehorsam und als sichtbares Zeichen der Gottesverehrung öffentlichen Gottesdienst vor. Die naturrechtlichen Pflichten gegen den Nebenmenschen sind zunächst Gerechtigkeitspflichten, die sich aus den Grundsätzen der Vergeltungsidee ableiten, und beziehen sich auch auf die Formen des gesellschaftlichen Lebens. In bezug auf Ehe und Familie werden als naturrechtliche Forderungen die Monogamie, das Verbot des Konkubinats, die elterliche Erziehungspflicht und die pietas naturalis der Kinder gegenüber den Eltern aufgeführt. Die in Vorgesetzte und Untergebene abgestufte Gliederung der menschlichen Gesellschaft und die darin gründende Gehorsamspflicht gegen andere Menschen wäre nicht naturrechtliche Forderung im Zustand des paradiesischen Idealmenschen, in welchem völlige Rechtsgleichheit aller Menschen bestände. Aber im empirischen Zustand der von Sünden und Leidenschaften im sittlichen Urteil und Handeln getrübten Menschen ist diese Unter- und Überordnung vom Naturrecht gefordert. Ähnlich verhält es sich auch auf dem Gebiete des Eigentumsrechtes. Hier wäre auch unter der Voraussetzung des reinen, engelgleichen Idealmenschen der Kommunismus die naturrechtlich gegebene Wirtschaftsform. Aber in der konkreten Wirklichkeit ist es eine naturrechtliche Notwendigkeit, daß der einzelne

Mensch das zum Leben Nötige in einem von allen anderen respektierten Eigenbesitz erhalten und behalten kann. In den Bereich der naturgesetzlichen Ordnung fällt auch die Achtung vor der Würde der Person und die Pflicht der Liebe. Dem Inhalte nach sind auch die Gebote des Dekalogs unter die leges naturales zu zählen, da sie nichts fordern, was nicht wenigstens implicite in der lex naturalis enthalten wäre.

Was die Verpflichtung des Naturrechtes oder des natürlichen Sittengesetzes betrifft, so eignet demselben als wirklichem Gesetz eine verpflichtende und bindende Kraft (dictat, ligat, obligat), deren nächster Grund die recta ratio bzw. lex naturalis zur göttlichen lex aeterna besteht. Der Verpflichtungsumfang ist allgemein, so daß keines der Gesetze des jus naturale aufgehoben und abgeändert werden kann. Die durch biblische Schwierigkeiten veranlaßte Frage, ob Gott von der lex naturalis dispensieren könne, löst Bonaventura, der das Naturgesetz nicht als Ausfluß einer Willkür Gottes ansieht und grundsätzlich einen Moralpositivismus ablehnt, durch eine Unterscheidung; danach kann Gott nichts gegen das jus naturale, insofern es die Pflichten der Menschen gegen Gott wendet, anordnen, wohl aber gegen das jus naturale, insofern es die Verhältnisse der Menschen untereinander ordnet. Die Skotisten haben in dieser Unterscheidung Bonaventuras ein Vorbild für die Einschränkung des Umfanges und der Unveränderlichkeit des Naturgesetzes, wie sie Duns Skotus vorgenommen hat, sehen wollen. Die Lehre des heiligen Bonaventura vom Naturrecht hat eine vorwiegend ethische Orientierung und Abzweckung: Principia juris naturalis ordinantur ad rectitudinem et honestatem vitae (II. Sent. d. 35 a. unic. qu. 3).

Der bedeutendste Schüler Bonaventuras, „einer der klarsten Köpfe unter den Franziskanern“[28] war Kardinal Matteo d'Acquasparta († 1302),[29] dessen schriftstellerische Tätigkeit außer hervorragender spekulativer philosophischer und theologischer Begabung auch juristische Züge aufweist. Von ihm haben wir auch eine zusammenhängende Theorie des Naturrechts, die uns in seinen ungedruckten Quaestiones disputatae erhalten ist. Diese Quaestiones de legibus werden uns in einer Handschrift der Biblioteca communale zu Assisi, der früheren Biblioteca del convento di S. Francesco: Cod. 159 (saec. XIII/XIV) fol. 240r bis 282v überliefert. Dieser Pergamentkodex enthält zunächst (fol. 1r) die Quaestiones disputatae und Quodlibeta tria des Richard von Mediavilla O. F. M., sodann fol. 148r—213v die Quaestiones disputatae eines weiteren Franziskanertheologen Petrus Falco und schließlich fol. 216r

[28] H. Denifle, Luther und Luthertum I, Mainz 1904, 524.

[29] M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Mathaeus von Acquasparta, Wien 1906.

bis 302v die Quaestiones disputatae des Matthäus ab Acquasparta. Auf fol. 216r steht oben am Rand von einer Hand aus dem Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts die Bemerkung: „Questiones disputate XV fratris Mathei Ordinis Minorum Generalis Ministri quas disputavit in Curia Romana." Die Quaestiones disputatae de legibus füllen fol. 240r—282v. Ich konnte bei meinem Aufenthalt zu Assisi vor Ostern 1921, da eine größere Zahl anderer Handschriften eingesehen werden mußte, nur die Einteilung und Gliederung sowie die eine und andere Begriffsbestimmung dieser Quaestiones de legibus mir notieren. Nachdem fol. 216r—240v Quaestiones disputatae de incarnatione des nämlichen Scholastikers vorausgegangen sind, beginnen fol. 240r die Quaestiones de legibus also: Disputaturi de legibus primo querimus utrum sit dare vel ponere aliquam legem eternam. Zur Lösung dieser Frage, welche sogleich die ganze Lehre vom Gesetze in augustinische Beleuchtung stellt, gibt er zuerst eine Begriffsbestimmung des Gesetzes im allgemeinen. Das Gesetz ist eine Regel oder eine vernünftige Norm im Geiste des Oberhauptes einer Gemeinschaft, kraft und gemäß welcher er auf diese lenkend, ordnend und gestaltend einwirkt: Est autem lex regula vel ratio in gubernante, per quam subjecta dirigit, ordinat et disponit. Die Frage nach der Existenz des göttlichen Gesetzes wird im Tone entschiedenster Überzeugung bejaht. Es ist ein ewiges Gesetz mit Notwendigkeit und Sicherheit anzunehmen und anzuerkennen, d. h. eine Regel und ein ewiger vernünftiger normierender Plan, wonach und wodurch der ewige Lenker, Leiter und Herrscher des Alls jedes vernünftige oder geistige Wesen, die Engel wie die Menschen regiert und ordnet.[30]

Diese Bejahung und Bestimmung des ewigen göttlichen Gesetzes ist die Grundlage und Voraussetzung für die Beantwortung der unmittelbar sich anschließenden Frage nach der Existenz und dem Wesen des natürlichen Sittengesetzes, des Naturrechtes: Utrum sit dare vel ponere legem naturalem? (fol. 243r). Mit der gleichen überzeugungsvollen Bestimmtheit wird, nachdem zuvor der Begriff naturalis (natürlich) erläutert ist, die Wirklichkeit des natürlichen Sittengesetzes bejaht. Es ist in jedem geistbegabten geschaffenen Wesen, im Engel wie im Menschen, ein natürliches Gesetz, d. h. ein naturhaft eingegebenes oder eingedrücktes Gesetz anzuerkennen. Es ist dieses natürliche Gesetz nichts anderes, als eine vernünftige Norm, als eine Regel oder praktisches Diktamen der Vernunft, welches den Willen zum letzten Ziel, zum

[30] Et ad istam questionem simpliciter et absolute respondendum est et firmiter asserendum ac nullatenus dubitandum, quod necessarium est ponere legem eternam, regulam scilicet sive rationem, per quam rector eternus gubernator et princeps creaturam omnem rationalem sive intellectualem angelicam et humanam dirigit et disponit (fol. 240r).

Endziel hinlenkt, und nach den Forderungen dieses Zieles in bindender verpflichtender Weise anordnet, was zu erstreben und zu fliehen, was zu tun, was zu verhüten und zu vermeiden ist. Wenn nun auch dieses natürliche Gesetz ein einheitliches allgemeines Gebot enthält, nämlich: Was du nicht willst, daß man dir tue, das füge auch keinem anderen zu, so schließt es doch auch andere Gebote in sich, die von diesem sich ableiten, wie z. B.: Man muß Gott einen Kult darbringen, man muß ehrenhaft leben, die Eltern ehren, dem Nächsten in seiner Not zu Hilfe zu kommen, man darf niemand eine Beleidigung oder Unbill zuzufügen usw. Es sind dies unveränderliche Regeln oder Normen, welche unaustilglich im Geiste jedes Einzelnen eingeschrieben sind.[31] Es werden diese Darlegungen durch reiche und gut ausgewählte Augustinuszitate belegt und belebt, wie überhaupt bei Matteo d'Acquasparta der Augustinismus der Bonaventura-Schule am eindrucksvollsten uns gegenübertritt. Diese augustinische Färbung ist auch den sieben, eingehend entwickelten Gründen, womit die Wirklichkeit des natürlichen Gesetzes erwiesen wird, eigentümlich. An diese ungemein ausführliche Quaestio über die lex naturalis schließt sich die Darlegung des positiven Gesetzes an: Utrum preter legem naturalem necesse sit dare homini aliquam legem scriptam (fol. 247 a). Den übrigen Teil der Gesetzestheorie füllen die Ausführungen über die lex vetus et nova aus. Diese Quaestiones de legibus, welche die klarste und tiefste zusammenfassende Theorie vom Gesetze innerhalb der augustinisch gestimmten älteren Franziskanerschule darstellt und in ihrem Aufbau der etwa fünfzehn Jahre früher entstandenen Gesetzeslehre der theologischen Summa des heiligen Thomas ähnlich ist, ist, wie so viele andere von Matteo d'Acquasparta behandelte Fragen, einer näheren Untersuchung wert.

Dem Kreise des franziskanischen Augustinismus des 13. Jahrhunderts gehören auch an oder stehen doch nahe Quaestiones de lege aeterna, die im Cod. 138 (saec. XIII) der gleichen Bibliothek zu Assisi auf fol. 213r beginnen: Questio est de lege eterna. Et primo queritur, an sit lex eterna (fol. 213v). Secundo queritur, an lex eterna sit nota et impressa rationali creature (fol. 214r).

[31] Ad istam questionem simpliciter et absolute respondendum est et firmiter asserendum, quod in creatura qualibet intellectuali angelica vel humana est legem ponere naturalem, hoc est, naturaliter sibi inditam vel impressam. Que non est aliud, ut videtur, nisi quedam ratio, regula vel dictamen practicum intellectus in finem dirigens voluntatem et secundum exigentiam finis dictans, quid appetendum quidve fugiendum, quid agendum quidve cavendum vel declinandum. Et hec quidem lex naturalis quamvis unum habeat generale preceptum, ut: quod tibi non vis fieri alteri ne feceris ..., tamen plura continet alia praecepta, que derivantur ab isto ut deum esse colendum, honeste esse vivendum, parentes esse honorandos, proximis esse subveniendum in necessitate, nulli offensam vel iniuriam arrogandam; que sunt regule quedam immutabiles indelebiliter inscripte in mente cuiuslibet. fol. 244r.



Postea queritur de ipsa quiditate (fol. 214r). Postea queritur de immutabilitate legis eterne (fol. 214r). Postea queritur de unitate legis eterne fol. 214v). Questium est de effectibus legis eterne (fol. 216v) etc. Diese Fragen über Wirklichkeit, Promulgation, Wesen, Unveränderlichkeit, Einheit und Wirkungen des ewigen Gesetzes sind sehr kurz und bestimmt erörtert und bewegen sich ganz im augustinischen Geiste. Aristotelische Gedanken und Zitate spielen keine Rolle.

Die augustinische Lehre vom ewigen und natürlichen Gesetz in ihrer scholastisch-franziskanischen Ausprägung begegnet uns in einer recht lichtvollen Darlegung im Cod. Borghes. 139 (s. XIII) der Vatikanischen Bibliothek. Am Schluß dieser Handschrift Fol. 166r bis 167r findet sich ein Inhaltsverzeichnis, in welchem auch anonym die Titel der uns aus Cod. 177 der Stadtbibliothek zu Brügge bekannten Quaestiones de cognitione des Gerhard von Abbeville (Gerardus de Abbatisvilla) finden. Diese Quaestiones selber finden sich, wie auch andere im Inhaltsverzeichnis angegebene Stücke, in der Handschrift selber nicht mehr vor. Es sind sämtliche Quaestiones der inhaltsvollen Handschrift anonym mit Ausnahme der auf Fol. 132a beginnenden Quodlibeta des Franziskanertheologen Fr. Eustachius. Die ganze Handschrift atmet den Geist des scholastischen Augustinismus, wie er hauptsächlich die Franziskanerschule beseelte. Bekanntlich gehört auch der Weltpriester und Pariser Professor Gerhard von Abbeville dieser Richtung an. Auf Fol. 97 der Handschrift beginnen nun drei Quaestiones de lege, eine über Existenz des ewigen Gesetzes, eine zweite über die Wirklichkeit des natürlichen Gesetzes. In alle drei Quaestionen, die ich in den Anmerkungen in ihrer Hauptlösung (Responsio principalis) ohne die Einwände veröffentliche, sind reichlich Augustinustexte hineinverwoben.

Die erste Quaestio lautet: An sit lex eterna? Diese Frage nach der Existenz des ewigen Gesetzes wird also behandelt und beantwortet. Jedes unveränderliche oder unfehlbare Urteil leitet sich von einer unfehlbaren Regel ab. Das Urteil über das, was die vernunftbegabten Wesen zu tun haben, muß aber untrüglich sein. Also leitet sich dieses Urteil über das sittliche Handeln, über die sittliche Pflicht von einer unfehlbaren Regel oder Norm ab. Aber eine Regel, eine Norm, die gegeben und wieder aufgehoben wird, ist nicht unfehlbar. Desgleichen ist eine Regel und Norm, die gegeben und gesetzt wird und die nie aufgehoben wird, nie außer Geltung gesetzt wird, zwar unfehlbar, aber nicht durch sich selbst. Also wird eine andere durch und in sich selbst unfehlbare Regel erfordert, die weder gegeben und gesetzt worden ist und die auch nie außer Kraft tritt, eine nie entstandene und auch nie vergehende Regel oder Norm. Dies ist aber eine ewige Regel oder Norm. Danach unterscheidet man



ein dreifaches Gesetz, eine dreifache Regel für das Tun und Handeln. Einmal ein zeitliches Gesetz, das gegeben wird und wieder außer Kraft gesetzt wird. Dies ist das positive menschliche Gesetz. Sodann ein immerwährendes Gesetz, das gegeben wird, aber nie aufhört zu gelten, das ist das natürliche Gesetz, das dem vernünftigen Geiste an- und eingeschaffen ist. Fürs Dritte das ewige Gesetz, das nicht gegeben wird, das nicht entstanden ist und das auch nie außer Kraft gesetzt wird. Es ist dies das göttliche Gesetz. Das ewige Gesetz ist das Urbild aller Gesetze. Das immerwährende Gesetz, das natürliche Gesetz, wird unmittelbar aus diesem ewigen Gesetze in unsere Seele gleichsam eingetragen und abgeschrieben. Das positive Gesetz wird aus dem ewigen Gesetze durch Vermittlung des Naturgesetzes geschöpft und abgeleitet. Auch der gute und weise menschliche Gesetzgeber — der anonyme Scholastiker zitiert hier mehrfach Augustinus — holt sich Rat beim göttlichen, ewigen Gesetz. Man muß also die Existenz eines ewigen Gesetzes anerkennen.

Das ewige Gesetz wird nun auf eine dreifache Weise aufgefaßt. Fürs erste in einem engen und strikten Sinne im Hinblick auf die Güter der vernunftbegabten Wesen, und in diesem Sinne ist das ewige Gesetz die Regel und Norm für das sittliche Handeln der vernünftigen Geschöpfe. In einem zweiten und weiteren Sinne wird das ewige Gesetz auch aufgefaßt, insofern es sich auf das Gute in der Gesamtheit der Schöpfung bezieht. In einem dritten und weitesten Sinne wird das ewige Gesetz in seiner Beziehung zu allem Guten und Bösen aufgefaßt. Es wird durch das ewige Gesetz nicht bloß das Gute, sondern auch das Böse jedes an seiner Stelle geordnet. Es existiert also ein ewiges Gesetz, von welchem jedes Gesetz sich ableitet, dann ein immerwährendes oder natürliches Gesetz und ein positives Gesetz.[32]

Mit der zweiten Quaestio beginnt die Untersuchung über das Naturgesetz, und zwar zunächst über die Existenz eines natürlichen Gesetzes, das dem Menschengeist eingedrückt ist. Er geht hier im Anschluß an den Gedanken des Johannes Damaszenus, daß Gott alle Dinge erschafft, im Dasein erhält

[32] Quesitum est de lege eterna. An sit lex eterna? Responsio. Omne iudicium immutabile sive infallibile derivatur et informatur ab aliqua infallibili regula. Iudicium de hiis, que agenda sunt creaturae rationali, oportet esse infallibile. Ergo derivatur ab aliqua infallibili regula. Sed regula, que ponitur et deponitur, non est infallibilis. Item regula que ponitur et non deponitur quamvis sit infallibilis non tamen per se. Ergo preexigitur alia per se infallibilis regula, que nec ponitur nec deponitur sed est eterna. Iuxta hoc distinguitur triplex agendorum lex sive regula: una temporanea que ponitur et deponitur: scilicet lex humana positiva. Altera perpetua, que ponitur sed non deponitur, ut lex naturalis menti rationali concreata. Tertia eterna, que nec ponitur nec deponitur que est lex divina. ... Lex eterna primum exemplar est legum omnium. Lex perpetua a lege eterna immediate transscribitur. Unde dicit Augustinus libro 83 questionum: Ab illa sublimi et ineffabili rerum administratione, que per divinam providentiam fit, quasi transscripta est lex nature in animas nostras.



und durch seine Vorsehung leitet, von der absoluten Kausalität Gottes gegenüber der Welt aus. Da Gott alle Dinge schafft, erhält und lenkt, deswegen hat er auch in alle Dinge die Prinzipien, die zur Existenz, zur Fortdauer und zur Leitung derselben notwendig sind, hineingelegt. Jedweder Natur ist von Gott ein Prinzip eingesenkt, durch welches sie erhalten und in ihrer Betätigung zu ihrem entsprechenden Ziele hingeleitet wird. Es gibt nun aber drei Arten von Werken und Betätigungen der Dinge. Manche Wesen sind tätig durch den bloßen Antrieb der Natur ohne jedwede Erkenntnis. Es sind dies die empfindungslosen Naturdinge (also die anorganischen Körper und die Pflanzen). Andere Wesen sind tätig mit Erkenntnis, aber ohne Wahlfreiheit und ohne geistige Unterscheidungskraft. Das sind die unvernünftigen Lebewesen, die Tiere. Deswegen stellen alle Spinnen auf die gleiche Weise ihr Gewebe her. Wieder andere Wesen betätigen sich in freier Entschließung und geistiger Unterscheidungsgabe. Solche Wesen sind allein die vernunftbegabten Geschöpfe. Es hat sonach Gott den erkenntnis- und empfindungslosen Wesen ein inneres Prinzip eingesenkt, durch welches sie in ihrem naturhaften Tun gelenkt werden. Desgleichen hat er in die vernunftlosen sensitiven Lebewesen ein Prinzip hineingelegt, durch welches sie in ihrer rein sensitiven Tätigkeit bestimmt werden. Schließlich hat er auch in die vernunftbegabten Wesen ein Prinzip hineingelegt, durch welches sie in ihren sittlichen und vernünftigen Handlungen geregelt werden. Weil nun die Regel oder Norm des Tätigseins und Handeln Gesetz genannt wird, deswegen kann man in einem dreifachen Sinne von Naturgesetz reden. Die Regel, welche die erkenntnislosen Dinge leitet, ist das Naturgesetz im weitesten Sinne. In einem weniger weiten Sinne nennen wir Naturgesetz die Regel und Norm, welche die vernunftlosen, sensitiven Lebewesen leitet. Hierfür zieht unser Anonymus die Begriffsbestimmung des römischen Rechtes an: Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit ut conjunctio maris et femine. Naturgesetz im eigentlichen und engsten Sinne wird die Regel oder Norm genannt, welche die vernünftigen Wesen in ihren freien Handlungen bestimmt. Er führt als Beleg hier die Stelle Röm. 2, 14

Lex vero positiva a lege eterna mediante lege naturali transscribitur. Unde Augustinus de vera religione: Conditor legum temporalium si bonus ac sapiens est consulit legem eternam. Est ergo lex eterna. Lex vero eterna tribus modis accipitur. Primo modo stricte et respectu bonorum rationalis creature, prout est regula agendorum a creatura rationali. Unde Augustinus 1. libro de libero arbitrio c. 6 dicit, quod ipsa est ratio cui semper obtemperandum est. Secundo modo large scilicet bonorum omnium totius creature, prout secundum Augustinum de vera religione dicitur lex omnium artium. Tertio modo largissime respectu omnium tam bonorum quam malorum prout secundum Augustinum 1. de libero arbitrio lex eterna est, qua justum est, ut omnia fiant ordinatissima per ipsam. Scilicet nec tantum bona sed etiam mala loco suo ordinantur. Concedo ergo quod aliqua lex est eterna, a qua omnis derivatur lex, alia justa sive perpetua sive positiva.

an: Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex. Dazu fügt er noch die erläuternde Glosse des Walahfrid Strabo: Lex naturalis est, qua quisque intelligit, quid bonum et quid malum. Auch die Etymologie des Wortes lex dient zur Erläuterung. Lex leitet sich nicht allein von legere und auch nicht allein von ligare her, sondern von beiden: quia ligat per electionem. Die empfindungslosen Naturdinge lesen, da sie der Erkenntniskraft entbehren, nichts in sich, und auch die vernunftlosen sensitiven Lebewesen, da ihre Erkenntniskraft an ein körperliches Organ gebunden ist und sie infolgedessen über sich selbst nicht reflektieren können, lesen nichts in sich, wodurch sie in ihrer Tätigkeit geregelt würden. Allein die Vernunftwesen können in sich die ihnen eingeprägte Regel oder Norm lesen und sich auf Grund dieser von ihnen erkannten Regel zu ihrem Ziele hinlenken. Es ist deswegen das Naturgesetz im eigentlichen Sinne jedem vernünftigen Wesen und nur allein dem vernünftigen Wesen eingeprägt.[33]

[33] Quesitum est de lege naturali. Primo scilicet utrum sit aliqua lex naturalis menti humane impressa? Responsio. Sicut probat Damascenus. 2. libro „de fide orthodoxa" c. 29 idem est omnium naturarum factor, contentor et provisor. Nam, ut ibidem dicit, voluntas divina est omnium virtus factiva, contentiva et provisiva. Unde et rerum creatio permanentia gubernatio magnitudinem indicant divine nature, ut dicit idem Damascenus l. 1 c. 1. Quia ergo omnium naturarum est sufficientissimus creator, conservator et gubernator omnibus naturis indidit principia necessaria ad existentiam, ad permanentiam, ad gubernationem. Cuilibet ergo nature est a deo principium aliquod inditum, quo subsistit, quo conservatur, quo in operibus suis ad finem debitum gubernatur.

Sunt autem tria genera operum et operationum creaturarum. Quedam enim operantur solo instinctu naturali sine cognitione ut insensitiva. Quedam cum cognitione sed sine electione ac distinctione sicut irrationabilia inanimantia. Unde omnes aranee eodem modo faciunt telam suam. Quedam vero cum discretione et preelectione ut sola rationabilia. Indidit ergo deus principium aliquod seu regulam creaturis insensibilibus, qua regulantur in operibus naturalibus. Item creaturis irrationabilibus, qua regulantur in operibus sensualibus. Item creaturis rationabilibus, qua regulantur in operibus moralibus seu rationalibus. Quia ergo regula operandorum lex dicitur, ideo lex tripliciter accipitur. Nam regula dirigens in operabilibus sine cognitione dicitur lex naturalis largissime. Unde Ezechiel XX: Si leges celi et terre nunc posui. Et Augustinus super Genesim dicit, quod omnis naturae cursus usitatas regulas aliquas habet. Regula vero dirigens in operabilibus per cognitionem sine electione dicitur lex naturalis minus large. Unde dicit Ysidorus, quod jus naturale est quod natura omnia animalia docuit ut conjunctio maris et femine. Regula dirigens in operabilibus ex electione dicitur lex naturalis proprie, de qua ad Rom. 2, 9: Nam gentes etc. Glossa: lex naturalis est, qua quisque intelligit, quid bonum et quid malum. Lex quippe dicitur non a legendo solum nec a ligando sed ab utroque, quia ligat per electionem. Insensibilia vero non legunt aliquit intra se, quia carent cognitione nec irrationabilia, quia potentia cognitiva colligata organo materiali non reflectitur supra se ad legendum aliquid in se quo reguletur in sua operatione, sed solum rationabilia legere possunt regulam sibi impressam et secundum illam inspectam se dirigere in finem et gubernare. Dico ergo. quod lex naturalis proprie dicta impressa est omni et soli rationali creature.



Die sich hieran anschließende Untersuchung befaßt sich mit der Psychologie des Naturgesetzes, sie stellt die Frage, ob die lex naturalis ein Habitus, eine bleibende Zuständlichkeit in der Seele ist oder etwas anderes. Auch hier beginnt die Darlegung mit einem Satz aus Johannes von Damaskus, demzufolge in der Seele eine doppelte Potenz sich findet: eine irrationale, die mit Notwendigkeit handelt, und eine rationale, die mit Freiheit tätig ist. Die irrationale Potenz ist eindeutig zum Akt bestimmt und bedarf deswegen keines sie determinierenden Prinzips, da sie auch von ihrer festgelegten Tätigkeit nicht abweichen kann. Hingegen hat die rationale Potenz, da sie leicht von ihrer richtigen Tätigkeit abkommen kann, ein determinierendes Moment nötig. Der Habitus ist nun aber eine Disposition, welche die Potenz zu einer ihr entsprechenden Tätigkeit determiniert und geneigt macht. Weil nun die Natur weder Überflüssiges gibt, noch auch Notwendiges versagt, deshalb hat sie nicht den vernunftlosen, wohl aber den vernunftbegabten Potenzen einen solch angeborenen Habitus verliehen. Es ist aber eine doppelte rationale Potenz in der menschlichen Seele: der Verstand, der leicht in bezug auf Wahr und Falsch sich täuschen kann, und der Wille, der leicht über Gut und Bös sich irren kann. Deshalb hat Gott, der Schöpfer der Natur, dem Intellekt von Natur aus einen Habitus eingepflanzt, durch welchen er geleitet wird, nämlich die Keime aller Wissensinhalte, desgleichen dem Willen einen Habitus, durch den er dirigiert wird, die Keime aller Tugenden. Deswegen sagt Boetius, daß uns naturhaft die Erkenntnis, der Begriff des Wahren und die Liebe zum Guten eingepflanzt sind. Die augustinische Stimmung dieser Gedankengänge ist durch zwei Zitate aus De trinitate des heiligen Augustinus gekennzeichnet. Die weiteren Darlegungen, wenn sie auch aristotelische Zitate und Elemente enthalten, stehen doch vorwiegend unter dem Einfluß der augustinischen Erkenntnislehre. Mit Berufung auf Aristoteles unterscheidet der Verfasser einen zweifachen Intellekt, der irren kann, einen spekulativen, dessen Ziel die Wahrheit ist, und einen praktischen, der auf das Werk, auf die Handlung abzielt. Dem spekulativen Intellekt ist deshalb die Erkenntnis der spekulativen Prinzipien eingesenkt wie z. B., daß das Ganze größer ist als sein Teil. Dem praktischen Verstand ist die Erkenntnis der praktischen Prinzipien, der Prinzipien des sittlichen Handelns eingepflanzt. Diese Erkenntnis der allgemeinen Prinzipien, da sie Regel und Norm des Handelns ist, wird Naturgesetz genannt. Das Naturgesetz oder natürliche Sittengesetz ist sonach ein der Seele von Natur eingeprägter praktischer Erkenntnishabitus. Zu einem verständigen und vollendeten Erkenntnishabitus sind aber zwei Elemente erforderlich, nämlich die species, das Denkbild des geistig erfaßbaren Dinges, wodurch eben die Erkenntnis eines bestimmten Objektes vermittelt wird, und sodann ein der gei-

stigen Erkenntniskraft immanentes geistiges Licht. Es wirken diese zwei Momente beim geistigen Erkenntnisakt zusammen wie Farbe und Licht beim Sehakt. Die species, die Erkenntnisbilder der allgemeinsten Prinzipien, sind uns nicht angeboren, da die Seele nach aristotelischer Lehre von Haus aus eine leere unbeschriebene Tafel ist.[34] Aber es ist ein Licht uns angeboren, durch welches die Seele, sobald sie die diesen Prinzipien zugrunde liegenden Begriffe erfaßt hat, sogleich die Wahrheit der aus diesen Begriffen sich zusammenfügenden Sätze schaut. Wenn die Seele z. B. die Begriffe: das Ganze, der Teil, das Größersein klar erkannt hat, wird sie dem Satze: das Ganze ist größer als sein Teil, ohne vorhergehende Überlegung mit voller Gewißheit zustimmen. Diese höchsten Prinzipien haben ein um so höheres Maß an Wahrheit und Erkennbarkeit an sich, als sie Grund und Ursache für die Wahrheit und Erkennbarkeit anderer Wissensinhalte sind, nämlich der aus ihnen ableitbaren Schlußfolgerungen. Weil so diese Prinzipien zu dem uns angeborenen geistigen Licht in dem Verhältnis höherer Ähnlichkeit und näherer Verwandtschaft stehen, deswegen stimmt die Seele ihnen sogleich zu und nicht nach längerer Überlegung, mit der sie den Schlußfolgerungen zustimmt. Wegen dieser Bereitwilligkeit, mit der die Seele spontan die Wahrheit der höchsten Prinzipien schaut und allsogleich einsieht, sagt man, daß diese Prinzipien uns angeboren sind, nicht aber die Schlußfolgerungen. Die augustinische Färbung dieser Darlegungen tritt uns an einer Stelle wieder aus dem Werke De trinitate entgegen. Unser Geist ist durch natürliche Ordnung mit dem Reiche des Reingeistigen verbunden, und deshalb schaut unser Geist dasselbe auch in einem unkörperlichen und geistigen Lichte seiner Art. Unser Verfasser nimmt ein doppeltes Licht in der menschlichen Geistseele an, einmal mit Aristoteles das Licht des intellectus agens, des tätigen Intellekts, das zur Erzeugung der species intelligibilis, der geistigen Erkenntnisbilder hinreichend ist, sodann noch dazu mit Augustinus ein habituelles Licht, das in die Seele dauernd eingegossen ist und in welchem sie diese ersten Prinzipien sogleich schaut und durchschaut. Der Scholastiker schließt dann seine Darlegungen, indem er seine These nochmals wiederholt, daß das Naturgesetz ein naturhaft in der Seele ein- und ausgeprägter Habitus ist, ein Habitus, der in dem Denkvermögen und nicht im Willensvermögen, und sodann im praktischen, nicht im theoretischen oder spekulativen Verstand seinen Sitz hat.[35]

[34] De anima III, 4 (429b 30).

[35] Secundo queritur, quid sit lex naturalis, utrum scilicet sit habitus in anima vel aliud?

Responsio. Secundum Damascenum l. 2 c. 12 duplex est potentia in anima quedam irrationalis, que agit ex necessitate, quedam rationalis que ex libertate. Prima determinata est ad actum. Unde non indiget altera inclinatione vel determinatione, quia non potest deviare. Secunda in determinata.

Wir haben hier eine Lehre vom ewigen Gesetz und vom natürlichen Gesetz vor uns, die ganz das Gepräge der augustinischen Franziskanerschule des 13. Jahrhunderts in sich trägt und die Theorie des Naturrechts in den Rahmen dieses augustinischen Exemplarismus, der augustinischen Erkenntnislehre einfügt. Die aristotelischen Gedanken und Zitate werden ganz in die Beleuchtung der augustinischen Spekulation gestellt und dienen als Ornament, nicht aber

Unde quia facile deviare potest indiget altero determinante. Habitus vero est dispositio potentiam ad actum sui generis determinans et inclinans. Prima igitur potentia non indiget habitu determinante. Secunda indiget et quia natura nec habundat superfluis nec deficit in necessariis ideo potentiis irrationabilibus nullum habitum indidit innatum, potentiis vero rationabilibus omnibus indidit.

Est autem duplex potenia rationalis scilicet intellectus, qui facile errare potest circa verum et falsum, et affectus, qui facile erare potest circa bonum et malum. Ideo deus creator nature naturaliter indidit intellectui habitum, per quem reguletur, scilicet seminationem omnium scientiarum, et affectui habitum, quo reguletur, scilicet seminationem virtutum omnium. Ideo dicit Boetius quod naturaliter nobis inserta est notio veri et amor boni. Propter primum dicit Augustinus l. 10 de trinitate c. 1, quod nisi breviter impressam omnium disciplinarum rationem haberemus, ad nullam earum tanto discendi studio flagraremur. Propter secundum dicit idem l. 8 de trinitate c. 1 quod nisi haberemus impressam nobis formam justitie nullus qui non esset iustus appeleret justus esse.

Intellectus duplex est in nobis vel intellectus dupliciter consideratur, qui uterque errare potest, scilitet speculativus, cuius finis est veritas et practicus, cuius finis est opus secundum Philosophum 1. Metaph. Ideo intellectui speculativo inserta est notio principiorum speculativorum sicut quod omne totum est majus sua parte. Intellectui vero practico inserta est notio principiorum operativorum ut nemini faciendam esse injuriam. Propter hoc dicit Glossa (Epistole ad) Hebreos 1 super illud: qui cum sit splendor, quod omni anime indidit deus seminaria intellectus scilicet quoad speculativa et sapientie scilicet quoad operabilia. Hec autem notio principiorum universalium cum sit regula operandorum lex naturalis appellatur. Unde lex naturalis est habitus cognitivus anime naturaliter impressus. Ad habitum tamen completum cognitionis duo requiruntur scilicet species rei cognoscibilis per quas res una distincta cognoscitur et lumen intellectus. Hec vero duo conveniunt ad actum intelligendi sicut color et lux ad actum videndi. Species quidem principiorum non sunt innate, quia secundum Aristotelem anima creatur sicut tabula rasa. Sed lumen innatum est, per quod speciebus terminorum incomplexorum receptis anima statim videt veritatem complexionis principiorum, ut recepta specie totius et partis et majoritatis, si proponatur ei: omne totum est maius sua parte statim sine remeditatione acquiescit. Quia vero huiusmodi principia intellectualia plus habent de veritate et de intelligibilitate eo quod sunt causa veritatis et intelligibilitatis aliorum intelligibilium sicut conclusionum, ut ait Aristoteles 1. Metaph., ideo propter assimilationem ampliorem in illo lumine intelligibili innato anima statim illis acquiescit non sicut conclusionibus. Ideo propter hanc promptitudinem intelligendi dicuntur principia nobis innata, non conclusiones. Ideo dicit Augustinus de trinitate l. 12 c. 6, quod mens naturali ordine subiuncta est intellectualibus. Propter quod illa videt in quadam luce sui generis et incorporea sicut oculus hec sensibilia videt in luce sensibili. Hoc est lumen, de quo dicit psalmus: signatum est super nos lumen tuum domine. Et quamvis lux intellectus agentis sufficiat ad specierum intelligibilium generationem, aliud tamen fortasse lumen habituale est in mente impressum, quo statim videt ipsa prima principia sicut preter lucem exteriorem, qua generantur species visibiles, oculus habet lucem aliquam in natura sua. Dico ergo naturalem legem habitum esse impressum naturaliter in anima in parte eius cognitiva non affectiva et in intellectu practico non speculativo.



als Fundament. Der Zusammenhang der Lehre vom ius naturale mit dem kanonischen und römischen Rechte tritt ganz zurück. Nur einmal ist die Definition des römischen Rechtes angeführt. Es tritt uns hier eine spekulative philosophisch-theologische Begründung des Naturrechts im Geiste des scholastischen Augustinismus der älteren Franziskanerschule entgegen.

Eine bisher ganz unbekannte Darstellung der Lehre vom Naturrecht findet sich in dem ungedruckten System der Ethik Alberts d. Gr. (De bono sive de virtutibus), das ich zugleich mit zwei anderen ungedruckten Teilen der Summa de creaturis dieses größten deutschen Scholastikers aus den Handschriften nachweisen konnte.[36] Es stammt dieses Werk aus der früheren Zeit der literarischen Tätigkeit Alberts, aus den anfangenden vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts. Albert kannte damals noch nicht, wie er selbst bemerkt, die vollständige griechisch-lateinische Übersetzung der nikomachischen Ethik, sondern nur die griechisch-lateinischen Teilübersetzungen der drei ersten Bücher (Ethica nova und Ethica vetus) und ein von A. Pelzer entdecktes Expert aus der nikomachischen Ethik.[37] Die Äußerungen über das Naturrecht im fünften Buche der nikomachischen Ethik waren ihm bei Abfassung dieses Systems der Ethik noch unbekannt. Es fehlt auch den naturrechtlichen Darlegungen Alberts hier die aristotelische Orientierung. Es sind die Kirchenväter, vor allem Augustinus, für ihn maßgebend, desgleichen kommt auch die juristisch-praktische Seite zur Geltung.

Albert d. Gr. kommt am Schlusse der Tugendlehre, bei der Abhandlung über die justitia auf das Naturrecht zu sprechen. Er handelt hier De jure, De lege und De justitia. Das Naturrecht wird in dem Abschnitt De jure erörtert. In der Lehre vom Gesetz wird noch der Unterschied von lex naturalis, lex Moysis und lex Christi beleuchtet. Für meine folgenden Ausführungen, die nur das Wesentliche dieser Naturrechtstheorie Alberts bieten wollen, war nur eine leider sehr junge und fehlerhafte Handschrift G B f 79 des Stadtarchivs zu Köln erreichbar.[38]

Aus den eingehenden Darlegungen dieser ungedruckten Abhandlung Alberts d. Gr. über das Naturrecht können wir hier nur die Gedanken, die in der grundsätzlichen Lösung der aufgeworfenen Fragen (solutio) entwickelt sind, kurz vorlegen. Die Erörterungen in den Einwänden und in den Antworten hier-

[36] M. Grabmann, Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts d. Gr. Leipzig 1919.

[37] A. Pelzer, Les versions latines des ouvrages de Morale conservées sous le nom d'Aristote au XIIIe siècle. Revue néoscolastique de philosophie 1921, 316—341, 378—400.

[38] Zu den von mir (a. a. O. 65—70) angeführten Handschriften ist jetzt noch nachzutragen Cod. 41 (s. XIV) der Universitätsbibliothek in Paris. Vgl. Catalogue général des manuscrits des bibliotheques publiques de France. Université de Paris et Universités des Départements, Paris 1918, 11 f.

auf, die bei Albert einen viel größeren Umfang als bei Thomas von Aquin einnehmen und die das Ringen und Suchen des großen deutschen Scholastikers nach Wahrheit und Klarheit oft in recht anschaulicher Weise uns vergegenwärtigen, diese vielfach auf überlieferte Definitionen eingehenden Erörterungen können wir nicht in den Rahmen dieser unserer räumlich eingeengten, geschichtlichen Untersuchung einfügen. Es sei zuvor noch hervorgehoben, daß Albert immer den Ausdruck jus naturale gebraucht, während sein Schüler Thomas von Aquin die gleichen Gegenstände unter dem Namen lex naturalis behandelt.

Albert legt sich nun über das Naturrecht ius naturale vier Fragen vor: Was ist Naturrecht seinem Wesen und Begriff nach? Auf wievielerlei Weise redet man von Naturrecht? Was ist Inhalt des Naturrechtes? Ist das, was Inhalt und Bestandteil des Naturrechtes ist, einer Dispensation fähig und zugänglich oder nicht?[39]

In der grundsätzlichen Lösung der ersten Frage geht er von einem Satze des heiligen Basilius aus, daß die allgemeinen Rechtsnormen im natürlichen Urteilsvermögen sich finden[40], desgleichen von der für das natürliche Sittengesetz so wichtigen Stelle des Römerbriefes 2, 14: Die Heiden zeigen, wie die Werke des Gesetzes in ihr Herz geschrieben sind. Diese jura universalia, diese allgemeinen Grundsätze des Rechtes, sind jene uns in unseren Handlungen leitenden Normen und Regeln, in denen weder Irrtum noch Zweifel besteht, in denen dies natürliche Urteilsvermögen oder die Synteresis ganz klar erkennt, was zu tun und nicht zu tun ist.[41] Und je gemeinsamer und allgemeiner diese Regeln und Normen des Rechts sind, von desto höherem, substanziellem Belang sind sie auch für das Naturrecht. Als Beispiel werden sodann die das Verhalten zum Nebenmenschen regelnden Sätze angeführt: Alles, was ihr wollt, das euch die Menschen tun, sollt ihr ihnen auch tun, und was du nicht willst, das man dir tu, das füge auch keinem anderen zu. Auf diese Weise gehören auch die allgemeinen Gebote des Dekaloges, von denen eine Reihe auf-

[39] Circa ius autem querimus quinque: quid sit ius naturale secundum substantiam et diffinitionem, et quot modis dicatur et que sunt de iure naturali, et utrum ea que sunt de iure naturali recipiant dispensationem vel non? fol. 166r.

[40] Solutio Dicitur quod ut dicit Basilius universalia iura sunt in naturali iudicatorio, fol. 168v Ich konnte diesen Text in den Werken des hl. Basilius nicht feststellen. O. Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, Paderborn 1914, 78 ff. führt diese Stelle in seiner Darlegung der Lehre des hl. Basilius vom natürlichen Sittengesetze nicht an.

[41] Et vocantur iura universalia illa dirigentia nos in opere, in quibus non est error, neque dubium, in quibus naturale iudicatorium rationis vel synderesis informatum accipit, quid faciendum vel non faciendum. Unde quanto regule iuris humani sunt communiores et magis universales, tanto sunt magis substantialiter iuris naturalis, fol. 168r.



gezählt werden, zum Naturrecht. Alle diese allgemein angenommenen Normen und Regeln des sittlichen Lebens und Handelns sind Bestandteil des Naturrechts und dem Menschen dadurch ins Herz geschrieben, daß er eine Vernunft besitzt.

Im weiteren Verlauf ist der naturhafte, mit und in der Vernunft gegebene und so angeborene Charakter der obersten sittlichen Grundsätze, welche das Naturrecht ausmachen, näher erörtert und gegenüber den conclusiones, den aus diesen Prinzipien abgeleiteten praktischen Einzelfolgerungen und Einzelforderungen ins Licht gestellt. Ein allerdings nicht recht klares Beispiel soll dies erläutern. Der Knabe, der das Schreiben erlernen soll, hat zunächst die Veranlagung, die Werkzeuge der Schreibkunst, Feder, Tinte und Pergament, welche gleichsam die Prinzipien dieser Kunst sind, kennenzulernen. Erst auf Grund dieser Veranlagung, sich dieser Werkzeuge zu bedienen, kann er das Schreiben selbst, das also den Konklusionen entspricht, erlernen und betätigen. Ähnlich ist es auch beim Habitus des praktischen Intellekts, der uns bei unseren Handlungen dirigiert. Hier findet sich zuerst die Anlage, die Potenz zu den allgemeinsten Grundsätzen des Rechts, die, sobald die ihnen zugrundeliegenden Begriffe bekannt sind, sofort in uns einleuchtend und lebendig werden. Sobald jemand weiß, was Diebstahl und was Ehebruch ist, weiß er aus und durch sich selbst, daß er keinen Diebstahl und keinen Ehebruch begehen darf. Die Kenntnis dieser Prinzipien wird durch sich selbst und nicht durch etwas früheres erlangt, wird also nicht durch Nachdenken und Schlußfolgerung erworben, wie dies bei den aus diesen Prinzipien abgeleiteten Konklusionen der Fall ist. Die Kenntnis dieser Prinzipien ist uns durch die Natur schlechthin eingepflanzt, und ist nur per accidens die Kenntnis der diesen Prinzipien zugrundeliegenden Begriffe gefordert und vorausgesetzt. Albert bringt eine längere Stelle aus dem achten Buch von De trinitate des heiligen Augustinus, deren Sinn er dann so zusammenfaßt: Wir erkennen die Gerechtigkeit in einem anderen (auch wenn wir selber nicht gerecht sind) durch die uns eingeprägte Form der Gerechtigkeit. Wenn wir dieser Form in unserem Leben und in unseren Sitten anhangen, werden wir selber gerecht. Albert beruft sich dann noch, ähnlich wie der Anonymus des Cod. Borghes. 139, auf den Gedanken des Boetius, daß die Kenntnis des Sittlichguten allen Menschen eingeprägt ist, und schließt mit dem zusammenfassenden Satze, daß das jus naturale ein Habitus ist.

Die zweite Frage, auf wievielerlei Weise man vom Naturrecht reden könne, beantwortet Albert auf Grund folgender Begriffsbestimmung: Est ius naturale nihil aliud quam ius rationis sive debitum, secundum quod natura est ratio (fol. 173v). Das Naturrecht ist ein Recht der Vernunft und umfaßt die Ver-



pflichtungen, die daraus sich ergeben, daß die Natur des Menschen eine vernünftige ist, daß auch das Naturhafte im Menschen durch die Vernunft geregelt und normiert ist. Der Satz: natura est ratio läßt eine dreifache Deutung und damit auch eine dreifache Auffassung des Naturrechtes zu, je nachdem die natura, das Naturhafte, mehr zur Geltung kommt oder umgekehrt der Schwerpunkt mehr auf der ratio liegt oder natura und ratio sich das Gleichgewicht halten. Im ersteren Falle, wenn mehr das Naturhafte als das Prinzip der Lebenserhaltung und des leiblichen Wohles ins Auge gefaßt wird, wird das Naturrecht mehr die Normen der Vernunft über das Wohl des einzelnen Menschen, über Nahrung, Kleidung und Wohnung und über die Erhaltung und das Wohl der menschlichen Art, über Weib und Kind und über die liebende Fürsorge für dieselben bedeuten und in sich schließen. Wenn hier vor allem die natura, das Naturhafte maßgebend ist, so ist die ratio keineswegs ausgeschaltet, sondern im Gegenteil als Wurzel und Ursache der richtigen, der naturrechtlich begründeten Sorge für das leibliche Wohl ins Auge gefaßt. Gerade hierin liegt der Grund, warum Schlemmerei, Ehebruch und Diebstahl sowohl gegen das Naturrecht wie gegen die menschliche Natur ist. Albert führt hier, wie dies Thomas in so grundlegender Weise später getan, den Begriff der recta ratio ein, die eben nach den in ihr und mit ihr gegebenen Grundsätzen des Naturrechts auch über das Naturhafte im Menschen urteilt und befindet.

Wenn in dem obigen Satze: secundum quod natura est ratio vor allem auf die ratio der Nachdruck gelegt wird, dann kommen in erster Linie die Normen in Betracht, welche auf Religion, auf Gerechtigkeit, auf eine sittlich ehrenhafte Lebensführung sowohl sich selber wie dem Nebenmenschen gegenüber sich beziehen. Wie im ersten Falle die ratio, so wird auch hier die natura nicht ausgeschaltet. Die Natur wird hier aufgefaßt als rationalisiert, gleichsam selbst zur ratio geworden durch die Hinordnung zum Sittlichguten. Diese Hinordnung geschieht durch die Anlagen und Keime des Guten, die in die vernünftige Natur hineingesenkt sind. Diese Keimkräfte des Guten, das dem Leben Inhalt und Gestalt gibt, sind eben das Naturrecht. Und auf diese Weise gehören zum Naturrecht die Gebote beider Tafeln des Dekaloges in ihrer allgemeinen und noch nicht auf das Einzelne angewendeten und bestimmten Form. Überhaupt ist so alles, was ein honestum, was sittlich gut ist, in seinen Grundformen zum Naturrecht gehörig.

Wenn fürs Dritte Naturrecht und ratio in gleicher Weise zur Geltung kommen, sich die Wagschale halten, dann ist Inhalt des Naturrechtes all das, was zum Wohl, zum Nutzen des Menschen aus der Vernunft heraus, gemäß dem in der Vernunft liegenden Keim des Naturrechts, des allgemeinen Rechtes,

nicht durch Zufall und lange Überlegung festgestellt und bestimmt ist. Hierher gehört z. B. die Sorge für das Hauswesen, die Wahl der Obrigkeit, die Bestrafung der Bösen und Belohnung der Guten, der Schutz des Eigentums usw.[42]

Bei der dritten Frage, die mit Ausdehnung und Inhalt des Naturrechts sich befaßt, wird ein besonderer Nachdruck auf das Verhältnis des positiven Rechtes zum Naturrecht gelegt, es wird untersucht, wie das positive Recht aus dem Naturrecht hervorgeht. Das Naturrecht hat, wie aus den bisherigen Erörterungen sich ergibt, die höchsten und allgemeinsten Prinzipien des menschlichen, des positiven Rechts zum Inhalt, ja es fällt mit diesen Prinzipien in eins zusammen. Wie es nun nicht bloß ein einziges Prinzip des spekulativen Intellekts gibt, wodurch er alles Erkennbare geistig erfaßt, so besteht auch nicht bloß ein einziges Prinzip des praktischen Intellekts, durch das wir alle sittlichen Handlungen erkennen und beurteilen können. Die Verschiedenheit der Handlungen, der Verhältnisse und Berufskreise der Menschen, Ort und Zeit des Handelns bedingen auch eine gewisse Vielheit der naturrechtlichen Inhalte und Grundsätze. Man kann von einer dreifachen Weise reden, wie etwas zum Naturrecht gehört: Essentialiter, subiective und particulariter.[43] Essentialiter wesentlich besteht das Naturrecht in den allgemeinen Prinzipien selbst. Sub-

[42] Est enim ius naturale nihil aliud quam ius rationis sive debitum, secundum quod natura est ratio. Cum enim dicitur, quod natura est ratio, potest intelligi magis ut natura vel magis ut ratio vel eque ut natura et ratio. Si autem accipitur ut natura, tunc ipsa erit principium operum pertinentium ad consistentiam salutis eius in quo est et ratiocinabitur de illis sicut sunt pertinentia ad salutem individui et sunt cibus, vestitus, domus et dilectio sanitatis, procuratio medicine et alia huiusmodi, que pro nobis invenimus ratiocinando de illis. Similiter pertinentia saluti speciei ut uxor et proles et dilectio et providentia utrorumque . . . . . Si autem intelligatur magis ut ratio rerum, tunc erit de hiis, que pertinent ad religionem et iustitiam et honestatem rationis in se et ad alios, ita tamen quod habent aliquid de natura et non tota sit ratio. Sed tunc natura accipitur ut ratio in bonum ordinata per seminaria boni pertinentia ad vitam. Que seminaria sunt ius naturale, et de iure naturali sunt mandata utriusque tabule prout generaliter et indeterminata accipiuntur et breviter quicquid est honestum in suis generibus est de iure naturali. Tertio est ratio naturalis equaliter ratio et natura et sic pertinet ad ius naturale quod ex ratione et causa in commodum hominis et utilitatem est provisum et semper est in genere (?) secundum seminaria iuris universalis et non secundum casus vel consilium determinatum, sicut est providere domui, dispensare familiam, eligere prelatos ad vindictam malorum et laudem bonorum et custodire propria et huiusmodi. fol. 173r.

[43] Solutio: Dicimus secundum predicta, quod ius naturale non est nisi de ultimis et universalissimis principiis iuris humani et est ipsa principia, ut habitum est. Sicut autem non est unum principium intellectus speculativi, quo scit scibilia omnia, ita non est unum principium practici intellectus, quo scit omnia operabilia. Sed sicut variantur illa per materias diversas, ita etiam ista per opera diversa et status operantium et locum et tempus: Et ideo dicimus, quod tribus modis aliqua sunt de iure naturali, scilicet essentialiter et subiective et particulariter. Essentialiter sunt in ipsa principia supposita, de quibus dictum est. Subiective autem sunt ipsa communia supposita illorum principiorum,



iective gehören zum Naturrecht die allgemeinen praktischen Verwirklichungsformen dieser Prinzipien, welche ihren Ursprung nur in der natürlichen Vernunft haben. Albert verweist hier auf das, was Cicero und Isidor von Sevilla als Inhalt des Naturrechts angeben. Cicero führt als Inhalt des jus naturale an: religio, pietas, gratia, vindicta, observantia, veritas.[44] Isidor nennt als Gegenstand des Naturrechts viri et feminae conjunctio, puerorum educatio, communis possessio usw.[45] Particulariter gehören zum Naturrecht Entscheidungen und Bestimmungen, die durch Volks- und Senatsbeschlüsse und durch die Gutachten der Rechtsgelehrten getroffen werden. Diese Rechtsentscheidungen fließen nicht als Ganzes aus dem Naturrecht hervor, sondern sind teilweise durch die verschiedenen konkreten Verhältnisse der Menschen bedingt. Albert erläutert dieses besonders an den Verträgen. Wenn nun solche Formen und Betätigungen des positiven Rechtes auch nicht als Ganzes aus der Vernunft, aus dem Naturrecht fließen, so dürfen sie doch auch nicht gegen die natürliche Vernunft, in der das Naturrecht sich offenbart, verstoßen.

Albert d. Gr. will offenbar in diesen Gedankengängen, die das Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht nicht mit der Klarheit, wie dies später bei Thomas der Fall ist, auseinandersetzen, den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß das positive Recht in seinen Bestimmungen, insofern in denselben die recta ratio sich kundgibt, aus dem Naturrecht hervorfließt.

In der vierten Quaestio behandelt Albert d. Gr. mit Rücksicht auf biblische Schwierigkeiten, wonach Gott dem Dekalog widersprechende Befehle an einzelne Menschen zu erteilen scheint, eingehend die Frage, ob eine Dispensation vom Naturrecht möglich sei. Das Naturrecht schließt jede Dispensation seitens des Menschen aus, aber es kann durch Gott eine Dispensation erfolgen. Auch der Mensch kann, insofern er durch seine Amtsgewalt, durch Weisheit und sittliche Größe Gottes Stellvertreter ist, eine Interpretation des Naturrechtes für die Zwecke des praktischen Lebens vornehmen. Die Interpretation ist nämlich die Anwendung des allgemeinen Rechtes auf einzelne Fälle und Handlungen. Eine solche Interpretation vorzunehmen ist nicht Sache der Massenvernunft, die sich häufig täuscht, sondern desjenigen, der mit Autorität

que non trahunt originem nisi a ratione naturali, sicut illa que enumerat Tullius et sicut ea que enumerat Ysidorus. Particulariter autem sicut sunt ea, que a plebisscitis et senatus consultis et responsis sapientum determinantur. Hec enim non secundum totum trahuntur a vi nature, sed partim a conditionibus hominum ut pacta, que quandoque secundum naturam facti aliter de sapientibus determinantur propter contractum qui intervenit ex voluntate utriusque. Hoc ergo modo pactum exigit determinari et similiter est de iudicatis. Licet autem huiusmodi non determinantur in toto ex ratione, non tamen determinantur in aliquo contra rationem. fol. 176r.

[44] Cicero, De inventione rhetorica II 53, 160, 199. Vgl. II 22, 65.

[45] Vgl. oben S. 69.



ausgestattet ist und der nach dem Rate weiser Männer eine nähere Bestimmung, Interpretation und Auslegung des Naturrechtes unter Umständen geben kann. Nicht will Albert dies auf die Glaubensartikel und auf das göttliche Recht bezogen wissen.

Die durch biblische Schwierigkeiten (Befehl Gottes an die Israeliten, die goldenen und silbernen Gefäße usw. der Ägypter mitzunehmen, der Auftrag Gottes an Abraham, seinen Sohn Isaak zu opfern usw.) nahegelegte Frage, ob und wie Gott vom Dekalog, vom Naturrecht dispensieren kann, löst Albert durch eine Unterscheidung, die er bezüglich der Definition der Dispensation macht: dispensatio est relaxatio juris in opere aliqua de causa utilitatis vel necessitatis, per quam jus in opere relaxatum recompensatur. Er legt den Finger auf das Wort: relaxatio in opere und bemerkt, daß es keine Dispense in fine et intentione gibt. Diese Intention, diese Gesinnung und Absicht ist das honestum et decens et bonum. Gott kann nie in der Weise von einem Gebot oder Verbot dispensieren, daß eine Handlung mit einer nicht sittlich guten, sondern bösen Absicht zustande kommen soll. Eine solche Dispensation würde sich gegen das Wesen Gottes selbst richten. Gott kann also auch vom Verbot des Diebstahles nicht dispensieren, insofern im Diebstahl der Akt des Wegnehmens fremden Eigentums gegen den Willen des Besitzers verbunden ist mit den unsittlichen Motiven der Habsucht, der Genußsucht usw. Wohl aber kann Gott von dem Akt in der Weise eine Dispense erteilen, daß der Akt von der unsittlichen Intention losgelöst und mit einer guten Intention verbunden wird. Es ist dies eine Dispensation ab actu absque intentione.[46]

Die bisherigen Darlegungen über die Naturrechtstheorien in der Scholastik des 13. Jahrhunderts zeigen uns bei gemeinsamen Grundzügen, die in den vom römischen und kanonischen Recht übernommenen Begriffen und in dem vorwiegend augustinischen Charakter der Mehrzahl der von uns besprochenen Scholastiker gegeben sind, doch eine gewisse Mannigfaltigkeit und Differenzierung auf. Es ist viel Tastendes und Unausgeglichenes in diesen naturrecht-

[46] Notandum est ergo, quod dispensatio est relaxatio iuris in opere aliqua de causa utilitatis vel necessitatis, per quam ius in opere relaxatum recompensabitur. Dico autem: relaxatio iuris in opere, quia in fine et intentione non potest relaxari nec dispensari. Finis enim operis est honestum et decens et bonum et contra finem hunc non potest fieri dispensatio, quia si deus dispensaret ut aliquid fieret non bona intentione nec propter bonum et seipsum dispensaret contra seipsum et esset unum opus contrarium alii suo operi. Quod esse non potest et ideo non dispensaret, ut aliquis furetur, quia furtum dicitur actus contrectationis rei aliene invito domino ex avaritia libidine vel propter delecationem passionis aliene rei, quia turpissimum est. Sed dispensat deus de actu separato a fine malo conjungendo cum fini bono, ut scilicet contrectetur res aliena invito domino que secundum rationem alicui debet esse propria, licet adhuc non sit translatum dominium in eum, qui est dominus rei. fol. 179r.



lichen Ausführungen und Abhandlungen, aber es zeigt sich auch ganz deutlich das Bestreben, die Lehre vom Naturrecht in den großen Gesamtbau des philosophisch-theologischen Systems einzufügen.

Es ist leider hier nicht mehr möglich, den großen Scholastiker der Synthese und wissenschaftlichen Architektonik, Thomas von Aquino, der das Naturrecht als organischen Bestandteil in sein denkgewaltiges System eingebaut hat, in den Kreis unserer räumlich begrenzten Untersuchung einzubeziehen. Da die Naturrechtslehre des Aquinaten gerade im Zusammenhang mit seinen philosophischen und theologischen Grundanschauungen verstanden und gewürdigt werden will, müßte auch eine kurze Darstellung naturgemäß sich ausführlicher als unsere bisherigen Ausführungen insgesamt gestalten.

Thomas von Aquin hat seine Lehre vom Naturrecht vor allem in seinem der allgemeinen Moral eingegliederten Traktat De legibus (S. Th. 1 II qu. 90 bis 108, vor allem qu. 90—97) behandelt[47] und das Naturrecht ethisch unter dem Gesichtspunkt des natürlichen Sittengesetzes, der lex naturalis aufgefaßt. Als jus naturale hat er das Naturrecht zum jus positivum und jus gentium an der Spitze seines Traktates De justitia (S. Th. 2 II qu. 57 a. 2 und 3) in Beziehung gebracht. Es findet sich auch sonst in den verschiedensten Zusammenhängen der thomistischen Schriften ein reiches Material naturrechtlichen Belanges zerstreut. Die späteren Kommentatoren der Summa theologiae des Aquinaten sind an den Quästionen über das Gesetz meist raschen Schrittes vorübergegangen. Einer der gründlichsten Erklärer der thomistischen Lehre ist hier der deutsche Dominikaner Konrad Köllin in seinem aus Vorlesungen an der Universität Heidelberg entstandenen Kommentar zur Prima Secundae.[48] Eine überaus gründliche Erläuterung bietet auch über diesen Gegenstand der große französische Kommentar von P. Thomas Pègues O. Pr.[49] Auch in

[47] Über diesen Traktat De legibus in der theologischen Summe des hl. Thomas schreibt Ch. Jourdain, La philosophie de St. Thomas d'Aquin Paris 1858 I, 364: Et ce qui vaut mieux encore que l'érudition ,il possède à un très haut dég é la science des principes du droit. La partie de ses oeuvres que nous allons analyser est peut-être la meilleure introduction à l'étude des lois qui ait été écrite; même de nos jours, elle peut être offerte avec confiance aux méditations des jurisconsultes."

[48] Expositio commentaria in Primam Secundae per Magistrum Conradum Koellin O. Pr. Coloniae 1502. An weiteren älteren Kommentatoren seien genannt Bartholomaeus Medina O. Pr., Commentaria in D. Thomae Aquinatis primam Secundae, Coloniae 1618. J. Wiggers (Prof. in Löwen), In primam Secundae D. Thomae Commentaria, Lovanii 1674, 313—330. J. B. Gonet O. Pr. Clypeus theologiae thomisticae tractatus VI, vol. IV (Neuausgabe Paris 1877), 477—489. Sehr beachtenswert ist auch der Kommentar des Ingolstädter Theologen Gregor von Valencia S. J. zur Prima Secundae (disp. 7 qu. 4) usw.

[49] Th. Pègues O. Pr. Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin. vol. IX.

Lehrbüchern der thomistischen Ethik[50] und in einer Reihe von neuesten monographischen Untersuchungen findet das Naturrecht des heiligen Thomas von Aquin[51] eine gutenteils recht gründliche Darstellung und sachkundige Würdigung. Aus dem Zusammenhang der philosophischen Lehre des Aquinaten heraus geht besonders der belgische Benediktiner Odon Lottin[52] den Einzelfragen der thomistischen Naturrechtslehre nach und zeigt uns, wie einem geschärften Auge sich hier doch ein recht sorgsam und fein ausgeführtes Gedankengewebe kundtut. Die naturrechtlichen Theorien des heiligen Thomas kann ihrer ganzen Tiefe und Bedeutung schließlich nur der verstehen, der, wie P. Lottin, in der Logik und Erkenntnislehre, in der Metaphysik, Psychologie und Ethik des großen Scholastikers durch mühsames Studium ganz heimisch geworden ist. Namentlich muß man auch hier die Art und Weise, wie Thomas die überkommenen Begriffe und Elemente selbständig gestaltet und mit neuem Material durchdringt, ins Auge fassen. Die Begriffe des römischen und kanonischen Rechtes, mit denen Thomas vertrauter ist als andere Scholastiker,[53] die augustinische Gedankenwelt und die aristotelische Philosophie verbinden und durchdringen sich in der thomistischen Lehre vom Naturrecht bzw. natürlichem Sittengesetz. Das aristotelische Element wird durch Thomas zuerst auch in dieser Frage in seiner vollen Ausprägung hervorge-

[50] S. M. Roselli O. Pr., Summa philosophica ad mentem S. Thomae Aquinatis, Romae 1783 IV, 150—325. A. Rietter, Die Moral des hl. Thomas, München 1858. De Bie, Philosophia moralis ad mentem D. Thomae, Lovanii 1910. Th. Meyer, S. J. Institutiones juris naturalis seu philosophiae moralis secundum principia D. Thomae Aquinatis, 2 Bände, Freiburg 1885 u. 1900. V. Cathrein S. J. Moralphilosophie I[6], Freiburg 1911, 367—458. V. Cathrein S. J. Recht, Naturrecht und positives Recht[2], Freiburg 1909. A-D. Sertillanges, O. Pr. La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin, Paris 1916. L. Lehu O. Pr. Philosophia moralis et socialis I. Ethica generalis. Paris 1914.

[51] G. Bressoles, Etudes sur le traité des lois de Saint Thomas d'Aquin. Recueil de l'Académie de législation de Toulouse II (1853), 206 ff. F. C. Maréchal, De legis natura et partibus secundum D. Thomam Aquinatem, Lugduni 1854. F. Fernandez, Doctrinas juridicas de santo Tomás de Aquino, Madrid 1889. W. H. Nolens, De leer van den hl. Thomas v. Aquin over het recht, Utrecht 1890. Fr. Kuhn, Die Probleme des Naturrechts bei Thomas v. Aquin. Münchener Dissertation. Erlangen 1908. Fr. Wagner, Das natürliche Sittengesetz nach dem heiligen Thomas von Aquin, Freiburg 1917. B. C. Kuhlmann O. Pr., Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas v. Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit, Bonn 1912. O. Schilling, Das Völkerrecht nach Thomas v. Aquin, Freiburg 1919. Derselbe, Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas, Paderborn 1923, 11—44.

[52] P. Odon Lottin O. S. B., Loi morale naturelle et Loi positive d'après S. Thomas d'Aquin. Louvain-Bruxelles 1920. L'ordre moral et l'ordre logique d'après saint Thomas d'Aquin. Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie V (Louvain) 1924, 301—401.

[53] Vgl. hierüber Kuhlmann a. a. O. 98—107. D. Antonio José Pou y Orderas, Santo Tomas de Aquino, luz los jurisconsultos. La ciencia cristiana. Madrid 1887 II, 37 ff. 120 ff.

kehrt. In seinem Kommentar zum 5. Buche der nikomachischen Ethik hat Thomas eine Konkordanz zwischen Aristoteles und dem römischen Recht zu schaffen gesucht und zugleich die Lehre vom Naturrecht in einem kurzen Überblick zusammengefaßt, wie überhaupt in seinen Aristoteleskommentaren sich nicht selten Modelle, Entwürfe für einzelne Gebiete seines eigenen philosophischen Denkens uns begegnen.[54] Aristoteles unterscheidet hier das politische Recht (πολιτικὸν δίκαιον) in ein natüliches (φυσικόν) und positives Recht (ομικνόν). Das natürliche Recht ist jenes, das überall die gleiche Geltung hat, unabhängig davon, ob es den Menschen für gut scheint oder nicht. Positives Recht ist ein solches, das erst durch gesetzliche Festlegung Geltung erlangt.[55]

Thomas gibt hierzu folgende, über eine Paraphrase des aristotelischen Textes weit hinausgreifende Erklärung. Aristoteles betrachtet das natürliche Recht doppelt nach der Wirkung oder Kraft und nach der Ursache. In ersterer Hinsicht ist natürliches Recht das, was überall dieselbe Macht und Kraft hat, den Menschen zum Guten zu führen und vom Bösen abzuhalten. Der Grund ist, weil die menschliche Natur, die Quelle dieses Rechts, bei allen die gleiche ist. Das positive Recht als die Setzung und Schöpfung eines staatlichen Gemeinwesens oder eines Fürsten hat nur bei jenen Kraft und Wirksamkeit, die der Jurisdiktion dieser gesetzgebenden Gewalten unterstehen.

In der zweiten Hinsicht gibt Aristoteles die Ursache des natürlichen Rechtes an. Diese Ursache ist nicht die Willensmeinung dieses oder jenes Menschen, sondern die menschliche Natur. Wie es nämlich im Bereiche des spekulativen und theoretischen Erkennens erste von Natur aus einleuchtende Erkenntnisinhalte gibt, die unbeweisbaren obersten Prinzipien und mit denselben im nahen Zusammenhang stehende Denkinhalte und andere, erst durch die geistige Anstrengung und Überlegung des Menschen gefundene Erkenntnisse, ebenso gibt es auch im Bereiche des Praktischen, des Lebens und Handelns von Natur einleuchtende, naturhaft erkannte, unbeweisbare Prinzipien und mit ihnen unmittelbar zusammenhängende Normen und Regeln. Beispiele dieser obersten praktischen Prinzipien sind die Sätze: Das Böse muß man meiden, man darf niemand unrecht tun. Ein Beispiel eines im unmittelbaren Zusammenhang mit diesen Prinzipien stehenden praktischen Erkenntnisinhaltes ist der Satz: Du sollst nicht stehlen. Es gibt aber auch sittliche Normen und Regeln, die erst durch die Überlegung und das Nachdenken der Menschen gefunden werden, und das sind die positiven Gesetze.

[54] Vgl. hierüber M. Grabmann, Les commentaires de Saint Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote. Louvain 1914.

[55] Ethic. Nicomach. V, 10 (1134b 18).

Natürliches Recht ist dasjenige, wohin und wozu die Natur des Menschen eine innere Neigung hat. Es ist aber im Menschen eine doppelte Natur ins Auge zu fassen, die eine, insofern er ein animalisches Wesen ist. Diese Natur hat er mit den anderen sinnlichen Lebewesen, mit den Tieren gemeinsam. Die andere Natur ist ihm als rationalem Wesen, als Menschen eigentümlich, insofern er nach der Vernunft das Sittlichgute und das Sittlichschlechte unterscheidet. Die Juristen nennen nun jus naturale das, was aus der Neigung und dem Trieb der Natur, insofern diese der Mensch mit den Tieren gemeinsam ist, entspringt, wie die geschlechtliche Verbindung von Mann und Weib, die Aufzucht der Kinder usw. Das Recht aber, das unmittelbar aus der inneren Neigung und den Forderungen der menschlichen Natur, insofern sie eine vernünftige ist, hervorgeht, nennen die Juristen jus gentium, weil alle Völker sich desselben ganz spontan bedienen. Inhalt dieses jus gentium sind z. B. die Sätze, daß man Verträge halten muß, daß die Gesandten auch beim Feinde Sicherheit haben müssen usw. Diese beiden Arten des Rechts, das jus naturale und jus gentium der Juristen, lassen sich im Begriff des Naturrechts, wie ihn Aristoteles verstanden und entwickelt hat, zusammenfassen.[56]

Thomas verbreitet sich in seiner Aristoteleserklärung hier auch über das Verhältnis des positiven Rechtes zum Naturrecht. Das positive Recht leitet sich vom Naturrecht ab. Es kann aber auf doppelte Weise etwas im Naturrecht seinen Ursprung haben. Einmal kann sich etwas aus dem Naturrecht in der Weise herleiten, wie eine Schlußfolgerung aus den Prinzipien gezogen wird. Da diese Schlußfolgerungen ebenso immer und allüberall Geltung haben wie die Prinzipien selber, so stellen dieselben nicht variables positives Recht, sondern wieder Naturrecht dar. So ist der Satz: Du sollst nicht stehlen, eine naturrechtliche Schlußfolgerung aus dem naturrechtlichen Prinzip: Du sollst niemanden Übles zufügen. Auf eine zweite Weise kann etwas aus dem Naturrecht abgeleitet werden per modum determinationis, im Sinne der Adaptierung, der Anwendung der naturrechtlichen Grundsätze und Normen auf die vielgestaltigen Formen des praktischen menschlichen Lebens und Handelns. So ist es ein naturrechtlicher Satz, daß das Verbrechen, folglich auch Diebstahl, zu bestrafen sei. Hingegen ist das Ausmaß der Strafe für die einzelnen Fälle des Diebstahls Sache des positiven Rechts.

Was Thomas hier in kurzer Skizze angedeutet hat, das hat er in seinen systematischen Werken, namentlich in der theologischen Summa, in großem Stile dargestellt. Man wird den Sinn und Wert dieser thomistischen Natur-

[56] Vgl. auch S. Th. 1 II qu. 95 a. 4. S. Th. 2 II qu. 57 a. 3. V. Cathrein S. J., Das ius gentium im römischen Recht und beim heiligen Thomas von Aquin, Philos. Jahrbuch II (1889), 373—388. P. A. O'Rahilly, The law of nations. Studies 1920, 579—586.

rechtslehre erst dann vollends verstehen und würdigen können, wenn man in die spekulativen Grundlagen und Grundgesetze seiner Gedankenwelt sich hineingelebt hat und sein Auge an die Perspektiven seines hehren Gedankenbaues gewöhnt hat. Namentlich will seine Naturrechtslehre vom Standort seiner Lehre von den obersten metaphysischen Prinzipien des Seins, Denkens und Handelns aus betrachtet und beurteilt werden. Eine bloß gelegenheitliche Beschäftigung mit Thomas wird über überkommenen und übernommenen Formeln die Zusammenhänge, die Thomas selber geschaut hat, nicht oder nur undeutlich enthüllen können. In dieser Beziehung sind die schon erwähnten Arbeiten von P. Lottin ungemein lehrreich. Ich kann hier zum Schluß nur noch auf einige charakteristische Züge der Lehre des Thomas vom natürlichen Sittengesetze — denn unter diesem Gesichtspunkte behandelt er, wie wir schon früher gesehen, das Naturrecht[57] — ganz kurz hinweisen.

Thomas hat die augustinische Lehre von der lex aeterna, wie dies auch die Franziskanertheologen getan, in sein System eingebaut und so die göttliche Verankerung des Naturrechts begründet. Aber er hat, was die augustinische Franziskanerscholastik nicht so durchgeführt hat, das Naturrecht auch aus dem menschlichen Geistesleben, aus den Tendenzen und Gesetzmäßigkeiten der Vernunft und des Willens abgeleitet. Hier leitete ihn aristotelische Denk- und Arbeitsweise. [58] Thomas hat den gegenständlichen Charakter der lex naturalis sehr betont und deshalb das natürliche Sittengesetz nicht, wie wir dies bei früheren Scholastikern gesehen haben, das Naturgesetz als Habitus aufgefaßt und mit der Synteresis identifiziert.[59] Die Synteresis hat vielmehr die allgemeinsten Grundsätze des sittlichen Handelns zum Inhalt, sie ist die seelische Veranlagung, diesen obersten Prinzipien, welche inhaltlich das Naturrecht ausmachen, sofort mit voller Überzeugung zuzustimmen. Es ist ein Meisterwerk, wie der Aquinate in einem der inhaltsvollsten, aber auch schwierigsten Artikel seiner theologischen Summa (S. Th. 1 II qu. 94 a 2) das Naturrecht zugleich in logische, metaphysische und psychologische Beleuchtung gerückt hat. Die obersten Normen des natürlichen Sittengesetzes werden logisch als oberste selbsteinleuchtende Prinzipien aufgefaßt und so den davon

[57] An einer Stelle III. Sent. dist. 33 qu. 1 a. 1, gebraucht Thomas lex naturalis und ius naturale gleichbedeutend: Naturalis conceptio ei (scil. homini) indita, qua dirigatur ad operandum convenienter lex naturalis vel ius naturale dicitur.

[58] Über diese Synthese des augustinischen und aristotelischen Elements bei Thomas vergleiche Cl. Baeumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters. In: Die Kultur der Gegenwart I,5³, Leipzig und Berlin 1924, 400.

[59] S. Th. 1 II qu. 94 a. 1. O. Renz, Die Synteresis nach dem heiligen Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Cl. Baeumker X, 1/2), München 1911, 54 ff.



ableitbaren Folgerungen und Anwendungen gegenübergestellt. Thomas stellt sich auf den Boden der Seinsmetaphysik. Unser Denken ist auf das Sein eingestellt, die obersten Prinzipien des Seins, das Identitäts- und Kontradiktionsprinzip, sind zugleich die obersten Prinzipien unseres Denkens, und Regulativ und Normativ jeder Beweisführung.[60] In der Metaphysik ist auch der Begriff des Guten verankert, auf dem sich die obersten Prinzipien des sittlichen Handelns aufbauen. Das erste und höchste Prinzip des natürlichen Sittengesetzes ist der Satz: Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden, eine Parallele des Identitäts- und Kontradiktionsprinzips auf ethischem Gebiete. Während das Moment des Zweckes im aristotelisch-thomistischen Begriff des Guten die metaphysische Grundlegung besagt, kommt im Moment des Strebens, des Begehrens die psychologische Seite zum Ausdruck. So hat denn auch Thomas die aus dem Innersten des Menschen naturhaft hervorquellenden Strebungen und Neigungen, die vom Schöpfer in das Menschenwesen hineingelegt sind und deswegen nicht schlecht sein können, für die Abgrenzung des Inhalts des natürlichen Sittengesetzes ins Auge gefaßt und klassifiziert und damit eine psychologische Grundlegung des Naturrechtes gegeben. Nach der Ordnung der aus der vernünftigen Natur des Menschen hervorquellenden Grundstrebungen richtet sich auch die Ordnung der Gebote des Naturgesetzes. In der menschlichen Vernunft, die die Zweckbestimmung dieser Naturforderungen und die Notwendigkeit, diese Zwecke mit entsprechenden Mitteln zu erreichen, einsieht, erfolgt die Promulgation des natürlichen Sittengesetzes und gibt sich auch seine verpflichtende Kraft kund.

Indem Thomas in der Naturrechtslehre die Beziehung zwischen Prinzipien und abgeleiteten Sätzen wahrnimmt, gewinnt er auch einen festen Standpunkt, um in den Fragen von der Einheit und Unveränderlichkeit des Naturrechts sich Klarheit zu verschaffen und auch das Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht zu bestimmen. Er zieht hier mit vorsichtiger Hand den Grenzstrich zwischen dem, was unmittelbar und innerlich mit den obersten Normen des Naturrechts zusammenhängt und so an deren unerschütterlichen Festigkeit teil hat, und zwischen dem, was in die Relativität und komplizierte Bedingtheit des variablen menschlichen Lebens und Handelns verflochten ist. Was und wie Thomas über das Naturrecht gedacht hat, kommt nicht bloß in seiner Prinzipienlehre, sondern auch in der Anwendung zum Ausdruck, die er von diesen allgemeinen Theorien in seiner Lehre von Staat und Gesellschaft, von der Familie, vom Eigentum, auch in seiner naturrechtlichen Betrachtung von Religion und Gottesverehrung gemacht hat. Aber diese Einzel-

[60] Das Beste hierüber findet sich bei R. Garrigou-Lagrange O. Pr., Dieu. Son Existence et sa Nature, Paris 1915, 108—153.

bilder der thomistischen Lehre werden in ihren scharfen Linien nur geschaut, wenn sie in die Beleuchtung der großen Prinzipien des Gesamtsystems gestellt werden. E. Tröltsch bemerkt zutreffend:[61] „Es ist ein Mangel der meisten Darstellungen der thomistischen Gesellschaftslehre und Politik, daß sie gerade nicht auf den darin ausgeprägten Idealtypus soziologischen Denkens oder auf das Grundthema achten, sondern die einzelnen Lehren unvermittelt nebeneinanderstellen. Aber diese sind teils das zeitgeschichtlich am meisten Gebundene und wenigst Wirksame, teils werden sie in ihrem historisch-wirksamen Gehalt so nicht verständlich, sondern erscheinen ohne Rücksicht auf jenen Geist als eklektische Mischungen aus Bibel, Vätern, Aristoteles, Cicero, Seneca, kanonischem Recht und zeitgeschichtlichen Verhältnissen . . . In Wahrheit ist hier aber alles zusammengetragene Material sehr klug und sicher einem prinzipiellen Gedanken eingegliedert."

[61] E. Tröltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, 287 Anm. 124.

IV.

DIE ENTWICKLUNG DER MITTELALTERLICHEN SPRACHLOGIK.[1]

Die Sprache als Ausdrucksmittel, gleichsam als der Leib des Gedankens und überhaupt der seelischen Erlebnisinhalte, als der Weg, auf dem das Seelenleben einzelner Menschen und ganzer Völker sich begegnet und mitteilt, als ein Hauptwahrzeichen der Entwicklung menschlicher Kultur ist naturgemäß auch Gegenstand der dem tiefsten Wesen der Weltwirklichkeit und besonders auch der inneren seelischen Wirklichkeit des Menschen nachgehenden philosophischen Betrachtung. Es sind gerade in der neueren und neuesten Zeit wertvolle Beiträge zur Sprachphilosophie von Wilhelm von Humboldt, Karl Ferdinand Becker, Lazarus, Geiger, Steinthal, Berthold Delbrück, A. Marty,[2] Hermann Paul, Karl Vossler, Zoppi u. a. geliefert worden. Die Sprachphilosophie ist ein umfassendes Gebiet und kann je nach dem besonderen Gesichtspunkt, unter welchem sie die menschliche Sprache betrachtet, aufgefaßt und eingeteilt werden. Sie kann vom psychologischen Standpunkte aufgefaßt werden, indem sie die der Sprache zugrunde liegenden physiologischen und psychologischen Tatsachen beschreibt und erklärt, sie kann historisch-genetisch der Entwicklung des menschlichen Sprechens nachgehen und wird sich hier innigst mit vergleichender Sprachwissenschaft und Sprachgeschichte berühren, sie kann in soziologischer Betrachtungsweise den Zusammenhang der Sprache mit der ganzen Entwicklung eines Volkes dartun, wie dies z. B. J. G. Fichte in der vierten seiner Reden an die deutsche Nation so eindrucksvoll getan hat. Auch ästhetische Betrachtung und Bewertung der Sprachform und des Ausdruckes gehört in das Gebiet der Sprachphilosophie. Endlich kann die Sprachphilosophie ganz allgemein die Formen, in denen

[1] Vortrag, gehalten in der Münchener Philologischen Gesellschaft am 19. Dezember 1920. Für mannigfache wertvolle Mitteilungen und Hinweise aus der Fülle seiner Quellen- und Literaturkenntnis bin ich meinem Herrn Kollegen Professor Paul Lehmann in München zu herzlichem Dank verpflichtet. Der Vortrag erscheint hier in wesentlich erweiterter Form.

[2] A. Marty, Über das Verhältnis von Grammatik und Logik, Abhandlung in den Symboles Pragenses (Prag 1893). A. Marty, Gesammelte Schriften, herausgegeben von J. Eisenmeier, A. Kastil und O. Kraus. II. Bd., 1. Abt.: Schriften zur deskriptiven Psychologie und Sprachphilosophie (Halle 1918).

die Sprache die ganze Struktur der menschlichen Gedanken wiedergibt, ins Auge fassen und so als Sprachlogik, als philosophische Grammatik sich betätigen. Seit der 1662 erschienenen Logik von Port-Royal ist diese innige Verbindung von Logik und Grammatik, wobei man bald die Logik von der Grammatik, bald die Grammatik von der Logik ableitet, vielfach behauptet und entwickelt, aber auch vielfach bekämpft worden. So hat der Prager Philosoph A. Marty sein umfassendes Werk: Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie (Halle 1908) geschrieben und auch in kleinen Abhandlungen über Probleme der Sprachlogik sich geäußert. Der sprachphilosophischen Forschung dient auch K. O. Erdmanns[3] Schrift über die Bedeutung des Wortes, welche das Grenzgebiet der Sprachpsychologie und Logik untersucht. A. Stöhr[4] hat seiner Psychologie einen Abschnitt über die sprachliche Einkleidung der Begriffe eingegliedert, der sprachlogische Probleme behandelt. Von den katholischen Philosophen hat J. Balmes seinem Lehrbuch der Elemente der Philosophie eine Allgemeine Grammatik oder Philosophie der Sprache eingefügt.[5] Besonders aber tritt Edmund Husserl sowohl im zweiten Bande seiner Logischen Untersuchungen wie auch in seinen Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phänomenologischen Philosophie für die Berechtigung einer allgemeinen, reinen oder, wie er in der zweiten Auflage seiner Logischen Untersuchungen sich ausdrückt, reinlogischen, einer apriorischen Grammatik ein. „Die moderne Grammatik", schreibt Husserl,[6] „glaubt ausschließlich auf Psychologie und anderen empirischen Wissenschaften bauen zu müssen. Demgegenüber erwächst uns hier die Einsicht, daß die alte Idee einer allgemeinen und spezieller die einer apriorischen Grammatik durch unsere Nachweisung apriorischer, die möglichen Bedeutungsformen bestimmender Gesetze ein zweifelloses Fundament erhält und jedenfalls *eine* bestimmt umgrenzte Sphäre der Gültigkeit". Wenn Husserl hier von einer *alten* Idee einer apriorischen Grammatik spricht, so können wir dieses Alter weit über die Logik von Port-Royal zurück ausdehnen und gerade im Mittelalter eine ausgedehnte systematische Pflege der spekulativen Grammatik, der Bedeutungslehre und Sprachlogik nachweisen. Diesem Nachweise sind meine folgenden Darlegungen gewidmet,

[3] K. O. Erdmann, Die Bedeutung des Wortes[3], Leipzig 1922.

[4] A. Stöhr, Psychologie, Wien und Leipzig 1917, 383—445.

[5] J. Balmes, Lehrbuch der Elemente der Philosophie. Aus dem Spanischen übersetzt von Lorinser II. Regensburg 1852, 155—228.

[6] E. Husserl, Logische Untersuchungen[2] II 1 (Halle 1913) 295. Vgl. hierüber auch J. Geyser, Neue und alte Wege der Philosophie (Münster 1916) 245—252. Derselbe, Grundlegung der Logik und Erkenntnislehre (Münster 1919) 143 ff.

die zunächst literarhistorische Zwecke verfolgen und das Material zur mittelalterlichen Sprachlogik auf Grund handschriftlicher Forschung möglichst vollständig vorführen wollen. Ein Schlußwort soll der Bedeutung dieser ausgiebigen Ausprägung der spekulativen Grammatik für das mittelalterliche Geistesleben und auch dem modernen Interesse, wenn wir so sagen dürfen, dem Gegenwartswert dieser mittelalterlichen Bestrebungen gewidmet sein.

I. Vorarbeiten.

Um zunächst die hier zur Verfügung stehenden Vorarbeiten aufzuführen, so hat M. L. Loewe, Historiae criticae grammatices universalis seu philosophicae lineamenta (Dresden 1829) das Mittelalter ganz beiseite gelassen und seine geschichtliche Darlegung sogleich mit der Mitte des 18. Jahrhunderts begonnen. Auch Reichenbach, Commentatio de linguae doctrina universali I (Berlin 1842) hat nur ganz wenig über das Mittelalter zu sagen. Eine selbständige und gründliche Untersuchung über die philosophischen Studien ist die Abhandlung von Fr. Haase, De medii aevi studiis philologicis disputatio (Breslau 1856), welche eine gedrängte Übersicht und eine sachkundige Beurteilung der Geschichte der lateinischen Grammatik im Mittelalter bietet. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die mittelalterliche Grammatik in literarhistorischer und lexikographischer Hinsicht, überhaupt dort, wo die historische Forschung und Methode zur Geltung kommt, voll von Fehlern und Irrtümern ist, daß sie aber in der Syntax und in der eigentlich philosophischen Grammatik, also dort, wo der philosophische Scharfsinn sich betätigen kann, sehr Anerkennenswertes geleistet hat. Die Form der Syntax, wie sie Cellarius, Lange und Zumpt ausgearbeitet haben, ist schon im Mittelalter antizipiert worden. Die philosophische Grammatik oder Metagrammatik ist nicht erst eine Schöpfung des 18. Jahrhunderts, sondern schon im 13. und 14. Jahrhundert findet sich: „perfectum aliquod et plane absolutum philosophiae grammaticae vel ut ita dicam metagrammaticae systema“ (pag. 39). Haase geht auch auf die Literaturgattung der Libri de modis significandi, in welchen diese philosophische Grammatik sich vor allem entfaltet hat, wenn auch in unvollständiger Weise ein und gibt diesbezügliche Mitteilungen aus Breslauer Handschriften. Das Urteil und Forschungsergebnis Haases wurde von Fr. Paulsen in seiner Geschichte des gelehrten Unterrichts übernommen.[7] Über die mittelalterliche Sprachlogik gibt mannigfache Aufschlüsse C. Prantl in seiner Geschichte der Logik im Abendlande (besonders im dritten und vierten Bande). Indessen ist er der so weit verzweigten Literaturgattung der tractatus de modis significandi,

[7] Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten, 3. Auflage, herausgegeben von Lehmann (Leipzig 1919) I, 47.

in denen die mittelalterliche Sprachlogik vor allem sich kundgibt, nicht weiter nachgegangen. Einschlägig ist hier auch die instruktive Schrift von J. J. Baebler, Beiträge zu einer Geschichte der lateinischen Grammatik im Mittelalter (Halle 1885). Das bedeutendste Werk über die Geschichte der Grammatik im Mittelalter ist die 592 Quartseiten starke Abhandlung von Ch. Thurot, Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge (Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale et autres bibliothèques XXII, deuxième partie (Paris 1868). Es ist hier eine Fülle handschriftlichen Materials aus Pariser und anderen französischen Bibliotheken aufgehäuft. Um vieles zu übergehen, mache ich auf eine Darstellung der Sprachphilosophie der Patristik und Scholastik aufmerksam, auf das Werk von Paolo Rotta, La filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica (Torino 1919). Es wird hier Sprachphilosophie im weitesten Umfange von dem Beginn der griechischen Philosophie bis zum Ausgang des Mittelalters behandelt. Eine tiefere Erörterung der eigentlichen Sprachlogik und auch das Auffinden und Bereitlegen neuer Materialien liegt nicht in der Absicht dieser ganz guten Übersicht. Eine für unsere Zwecke sehr wertvolle und neues Material vorlegende Veröffentlichung ist das Werk von G. Wallerand, Les oeuvres de Siger de Courtrai (étude critique et textes inédits), welches als achter Band der von M. De Wulf herausgegebenen Sammlung Les Philosophes Belges (Louvain 1913) erschienen ist. In den Untersuchungen gibt hier Wallerand eine geschichtliche und inhaltlich-philosophische Orientierung über die mittelalterliche spekulative Grammatik, in den Texten ediert er zum erstenmale die Summa modorum significandi, die Sprachlogik und Bedeutungslehre des Siger von Courtrai. Als Einzeluntersuchungen seien noch die Abhandlung von K. Werner, Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus (Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften 85, 545 bis 597) und das scharfsinnige Buch von M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (Tübingen 1916) angeführt. Rieffert[8] hat in seiner Darstellung der Geschichte der Sprachlogik, die er seiner Logik einverleibt hat, die mittelalterliche Sprachlogik nur in einigen Zeilen behandelt, ohne die hierüber erschienene neue Literatur zu kennen.

II. Mittelalterliche Sprachlogik und Antike.

Wenn das Mittelalter sich mit sprachphilosophischen, speziell sprachlogischen Problemen befaßte, so stand es auch hier wie einst im philosophischen Denken unter dem Einfluß der Antike. Es hat Lersch ein dreibändiges Werk

[8] M. Dessoir, Lehrbuch der Philosophie: Die Philosophie in ihren Einzelgebieten, Berlin 1925, Seite 24.



über die Sprachphilosophie der Alten geschrieben. Der erste Band (Bonn 1838) behandelt die Sprachphilosophie der Alten, dargestellt an dem Streit über Analogie und Anomalie der Sprache, der zweite Band (Bonn 1840) stellt die Sprachphilosophie an der historischen Entwicklung der Sprachkategorien dar. Der dritte Band (Bonn 1841) befaßt sich mit der Sprachphilosophie unter dem Gesichtspunkt der Etymologie, wobei noch die Bedeutung derselben für die Jurisprudenz beleuchtet wird. Es ist in diesen drei Bänden eine Fülle sprachlogischer Materialien der Griechen und Römer verarbeitet, auf deren Einzelheiten einzugehen hier nicht meine Aufgabe sein kann. Auf den sprachphilosophischen Gehalt von Platons Kratylos hat neuestens wieder Wilamowitz-Moellendorf in seinem genialen Werke über Platon in geistvoll lebendiger Form hingewiesen.[9] Für die Sprachlogik des Aristoteles gibt A. Trendelenburg in seiner Geschichte der Kategorienlehre sehr bemerkenswerte Beobachtungen.[10] Er hält es für sehr wahrscheinlich, daß die zehn Kategorien aus der Betrachtung der Zergliederung des Satzes stammen. Das aristotelische Schrifttum, vor allem die Kategorien, Perihermeneias, die Topik, die Sophistik bargen für das Mittelalter eine reiche, durch Boëthius, die griechischen Aristoteleskommentatoren und auch durch die arabischen Aristoteliker noch verstärkte Anregung zu sprachlogischen Überlegungen. In den Kommentaren eines Abaelard, eines Albertus Magnus, eines Thomas von Aquin u. a. zu Perihermeneias ist diese Einwirkung sehr deutlich wahrzunehmen. Auch die Stoa und der Neuplatonismus weisen sprachphilosophische Erwägungen auf. In der Patristik wurden namentlich im Anschluß an die Berichte der Genesis Erörterungen über die Entstehung der Sprache, Ursprache usw. angestellt. Auch psychologische Ausführungen über das Verhältnis von äußerem und innerem Wert begegnen uns bei den Vätern. In den Confessionen des heiligen Augustinus finden sich Beobachtungen über das Erlernen der Muttersprache. Ausgesprochen sprachlogische Untersuchungen gingen in der Patristik aus dem Bestreben hervor, für die damals heiß umstrittenen christologischen und trinitarischen Wahrheiten eine möglichst bestimmte, alle Gedankenschattierungen richtig ausdrückende und allen Mißdeutungen entrückte Terminologie zu schaffen. Es sei hier bloß auf die in der Scholastik logisch noch weiter ausgebildete Lehre von der christologischen communicatio idiomatum hingewiesen.

[9] U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Platon I. 284—296. Vgl. auch M. Leky, Plato als Sprachphilosoph. Würdigung des platonischen Kratylus (Paderborn 1919). R. Bonghi, Dialoghi di Platone, vol. 5 Il Cratilo (Roma 1885). Von älteren Arbeiten sei erwähnt Deutschle, Die platonische Sprachphilosophie (Marburg 1852).

[10] A. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie. I. Bd.: Geschichte der Kategorienlehre (Berlin 1846), 144.

III. Grammatikunterricht und Sprachlogik.

Die eigentliche Sprachlogik des Mittelalters hat sich im Zusammenhang mit dem Grammatikunterricht entwickelt, hat sich aber innerhalb der Artistenfakultät ausgebildet und hat dann in den andern Spezialdisziplinen, in Theologie und Jurisprudenz sinngemäße Anwendung gefunden. In der ersten Periode der eigentlich mittelalterlichen Wissenschaft, in der Zeit vom achten bis zum zwölften Jahrhundert, die wir auch als Vorscholastik zusammenfassen können, wurde die Grammatik am Anfang der Fächer des Triviums in der dieser Zeit eigenen traditionalistischen und kompilatorischen Form behandelt. Die alten grammatikalischen Werke von Priscianus und Donatus wurden übernommen und weitertradiert, mit Glossen versehen und auch exzerpiert. Manitius hat zuletzt diese Grammatiker des neunten und zehnten Jahrhunderts: Smaragdus von St. Mihiel, Maesachanus, Cruindmelus, Petrus von Pisa, Clemens Scottus, eine Reihe von Anonymi und besonders Remigius von Auxerre eingehender gewürdigt.[11] Remigius von Auxerre mit seinen auch später viel zitierten Glossen zu Priscian, Donat und Marcianus Capella wird von ihnen der bedeutendste sein. Von einer philosophischen Bearbeitung der Grammatik ist in dieser älteren Zeit noch nichts zu bemerken.

Mit dem zwölften Jahrhundert beginnt die eigentliche Scholastik und kommt gegenüber der in der vorhergehenden Zeit dominierenden auctoritas mehr die ratio, das philosophische, den überlieferten Stoff durchdringende Denken zur Herrschaft. Das stufenweise Eindringen neuerschlossener philosophischer Quellen, vor allem des aristotelischen Schrifttums, hat diesen Zug zum logischen und auch metaphysischen Denken machtvoll gefördert. Daß auch das Studium der Grammatik davon im Laufe der Zeit ergriffen und durchdrungen wurde, ist leicht einzusehen.

1. Die Pflege der Grammatik nahm im zwölften Jahrhundert zwei Hauptrichtungen an. In Italien, wo in Bologna das Rechtsstudium dem ganzen wissenschaftlichen Leben Richtung und Eigenart gab, stand auch die Grammatik im Dienst und in der Einflußsphäre der Jurisprudenz und der mit der Rechtswissenschaft eng verknüpften Ars dictandi. Daß Summae dictaminis[12] mit Abhandlungen über Grammatik in Handschriften nebeneinander stehen, ist der äußere Ausdruck innerer Zusammengehörigkeit. Boncampagnus, Professor der Grammatik in Bologna, stellte seine Feder ausschließlich in den Dienst

[11] M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I (München 1911), 452—536.

[12] L. Rockinger, Über Formelbücher vom dreizehnten bis zum sechzehnten Jahrhundert als rechtsgeschichtliche Quellen (München 1855).



der Ars dictandi. Es wurde schon früher, wie F. C. v. Savigny in seiner Geschichte des Römischen Rechtes im Mittelalter dartut[13], im früheren Mittelalter, ehe eigentliche Rechtsschulen entstanden, in grammatischen Schulen auch römisches Recht gelehrt. Es scheint im zwölften Jahrhundert in Italien diese Verknüpfung von Rechtswissenschaft und Grammatik sich fortgesetzt und noch verstärkt zu haben. Der große Kanonist Huguccio, dessen Summa zum Dekret J. F. von Schulte als „unstreitig die bedeutendste kanonistische Leistung des zwölften Jahrhunderts" bezeichnet[14], ist zugleich auch der Verfasser des vielgebrauchten Liber derivationum, eines grammatisch- lexikalischen Werkes, das für die mittelalterliche Etymologie so charakteristische Proben bietet.[15] Auch eine Schrift De dubio accentu wird Huguccio zugeschrieben. Ein bisher unbekanntes Werk des großen Kanonisten ist eine Summa in Grammaticam, welche uns im Clm. 18908 erhalten ist. Diese aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammende Handschrift, welche das einzige noch erhaltene Exemplar dieses Werkes zu sein scheint, enthält auf 32 eng geschriebenen Folioblättern eine Grammatik, welche merkwürdigerweise nicht die bei den italienischen Grammatikern hervorstechende juristische Abzweckung hat, sondern ein ausgesprochen sprachphilosophisches Gepräge aufweist. Nur in den gehäuften Beispielen und praktischen Fällen zeigt sich der kasuistische Zug des Juristen. Es gemahnen diese praktischen Beispiele, an welchen die Grundsätze der Sprachlogik erläutert werden, an die etwas späteren Sophismata grammaticalia. Ich kann hier diesem sehr beachtenswerten sprachphilosophischen Werke des großen Dekretisten nur eine kurze Darlegung widmen. Auf fol. 1r steht oben von etwas späterer Hand: Summa Huguccionis in Grammaticam. Der Anfang des Prooemiums ist folgender: Ad communem utilitatem multiplices et varias disputationes earumque solutiones pro nostre facultatis modulo magistri R. vestigia prementes non pretermittentes in unum opusculum diligenti non tediosum auxiliante, qui dat salutem regibus, epiloginari et prout nobis visum fuerit quasdam tantum salutationes quasdam hinc inde conflictiones tractaturi iuxta Oratii preceptum procedemus preceptum illud videlicet breve sit quid laboras, non est enim magnum in paucis effluere sed multum compendio moderari. Nos vero que in studio philosophie illi qui laudibus huius

[13] F. G. v. Savigny, Gesch. des römischen Rechts im Mittelalter II² (Heidelberg 1834), 122—124.

[14] J. F. v. Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts I. (Stuttgart 1875), 168.

[15] Über Huguccios Liber derivationum handelt eingehend G. Goetz, Beiträge zur Geschichte der lateinischen Literatur im Mittelalter. Bericht über die Verhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 1903, 121—154.

artis aliquid addiderunt, multiplici sermonum discursu prosecuti sunt sub paucitate ternarii concludimus, primo de constructione nominativorum ad verba secundo de constructione nominativorum ad obliquos tertio de constructione verborum ad obliquos initio sumentes a evocatione ubi plurima versatur dubitatio. Im Verlaufe der sehr komplizierten, aber immer klar gegliederten Darlegungen ist mehrfach auch von den modi significandi die Rede. Huguccio hat sich auf diese jedenfalls von großem Scharfsinn zeugende Leistung etwas zugute getan, was sich aus den Schlußworten ergibt: Opus divina favente gratia exegimus quod nec aerugo demolitur nec tinea dissipabit nec livoris aculeus quamvis perflans exsufflabit, quod erudimentum initiandis exercitium provectis consummatis dilectio perfectis quod rimatum perplacebit intellectumque delectabit memorie commendatum suum auctorem sublimabit. Explicit Summa artis grammatice a magistro Oguiccione feliciter composita. Es ist dieses Explicit von der gleichen Hand wie der Codex selbst geschrieben, so daß an der Autorschaft Huguccios kein Zweifel bestehen dürfte. Überhaupt sind in Italien die mittelalterlichen Lexika geschaffen worden. Schon um die Mitte des elften Jahrhunderts hat der Lombarde Papias ein Lexikon geschrieben.[16] Etwa hundert Jahre nach Huguccio verfaßte der Dominikaner Johannes Balbi von Genua sein Catholicon, ein gewaltiges, Grammatik und Lexikon verbindendes Werk. Eine philosophische Betrachtungsweise der Grammatik ist diesen italienischen Autoren fremd, sie wollten lediglich praktischen Zwecken dienen, wie sie namentlich mit dem Studium der Rechtswissenschaft gegeben waren. Für den in Italien bestehenden Zusammenhang zwischen Grammatik und der Ars dictandi ist ein sehr lehrreiches Beispiel die anonyme Summa artis grammatice im Clm. 1620. Auf fol. 1r steht oben: Incipit summa artis grammatice. Am Schluß fol. 86r ist gleichfalls ohne Angabe des Verfassers vermerkt: Explicit bonus liber grammaticalis. Das Initium der aus dem 13. Jahrhundert stammenden Handschrift lautet: Tres sunt maneries constructionum quedam preceptive sive proprie usw. Gleich am Anfang ist das Beispiel gewählt: verbo Padova cum Trevisio se inter se sunt diligentia. Die Wahl dieser oberitalienischen Städte Padua und Treviso weisen auf Italien als die Heimat dieser Summa grammaticalis hin. Es ist der Codex auch in Italien geschrieben. Diese ausführliche, auch mit Randglossen ausgestattete Grammatik hat eine praktische Richtung, weist keine aristotelische Beeinflussung auf und weiß durch eine große Zahl gut gewählter Beispiele die Regeln und Grundsätze der Grammatik anschaulich und faßbar zu gestalten. In diese Grammatik ist nun als eigener Bestandteil eine allerdings sehr kurze Summa dictaminis (von fol. 76r

[16] G. Goetz, Papias und seine Quellen. Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften. Philologisch-philos. und hist. Klasse 1903, 267 ff.



ab) aufgenommen. Ein weiteres Beispiel der in Italien entstandenen lateinischen Grammatiken, die mehr nach der kanonistischen Seite gerichtet sind und mit der Summa dictaminis in Beziehung stehen, ist die Summa grammatice des Johannes de Pigna. Dieselbe ist im Cod. CCXVII (s. XIII) der Kapitelbibliothek in Verona überliefert, wo ich sie Ostern 1922 einsah. Das Initium lautet: Scientia est nobilis possessio animi. Auf fol. 32 ist als Bestandteil dieser Grammatik ein tractatus dictaminum eingefügt. Auf fol. 33 schließt dieses Werk: Explicit Summa magistri Johannis de Pigna artis grammatice professoris Veronensis. Im Cod. 103 Sessorian. der Biblioteca Vittorio Emmanuele in Rom begegnet uns eine andere Grammatik eines italienischen Autors, eines Petrus Ysolella. Das Initium lautet: Summa grammatice. Ut ad sapientiam per Grammaticam venire possimus. Das Explicit ist folgendes: Explicit summa magistri Petri de Ysolella, hec summa fuit scrita a fratre Johanne de Ymola anno Domini millesimo CCLXXXX.

In Frankreich, in den blühenden Pariser Schulen des zwölften Jahrhunderts gaben die Dialektik, die durch das Bekanntwerden der aristotelischen Analytiken, Topik und Sophistik weiter ausgebildet wurde und die Formen einer fein ausgearbeiteten scholastischen Disputationstechnik annahm, und die von dieser Dialektik immer mehr durchdrungene Theologie den wissenschaftlichen Bestrebungen das spezifisch scholastische Gepräge. Im Grammatikunterricht werden auch weiterhin Donat und Priscian kommentiert. Von Donat benutzte man einen Auszug, der katechismusmäßig in Fragen und Antworten bestand und den man Donatus minor nannte. Weiterhin wurde das dritte Buch der Ars maior des Donat im Unterricht unter dem Namen Barbarismus verwertet. Von den Institutiones grammaticae des Priscian wurden die zehn ersten Bücher als Priscianus maior oder volumen majus, die beiden letzten Bücher als Priscianus minor oder Volumen minus zusammengefaßt und benützt. Gegen Ende des 12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts entstanden zwei neue Darstellungen der Grammatik, das Doctrinale des Alexander de Villadei[17] und der Graecismus des Eberhard von Bethune.[18] Die hier gewählte Form der Grammatik in Versen diente vor allem auch mnemotechnischen Zielen. Indessen blieben bis auf weiteres noch die alten traditionellen Grammatiken die maßgebenden Textbücher für den Unterricht. In dem durch den päpstlichen Le-

[17] Das 1199 geschriebene Doctrinale ist ediert von D. Reichling, Das Doctrinale Alexanders von Villedieu (Mon. Germ. Paed. Bd. 12), 1893.

[18] Der Graecismus des Eberhardus Bethuniensis ist ediert von J. Wrobel im ersten Band des Corpus grammaticorum medii aevi (Breslau 1887). Einen Novus Graecismus schrieb Konrad von Mure in Zürich im Jahre 1281. Sowohl das Doctrinale des Alexander von Villedieu wie auch der Graecismus des Eberhard von Bethune wurden kommentiert. Der verbreitetste, auch gedruckte Kommentar zu letzterem stammt von Johannes Vincentius Metulinus von Aquitanien.

gaten Robert von Courçon veröffentlichten Studienprogramm der Pariser Artistenfakultät vom Jahre 1215 wurden Donat und Priscian vorgeschrieben, desgleichen durch eine auf den Pariser Studienbetrieb sich beziehende Verordnung Gregors IX. vom Jahre 1231. Desgleichen ist in den Statuten der Pariser Artistenfakultät aus den Jahren 1252 und 1255 Priscian vorgeschrieben. Noch im 14. Jahrhundert mußten an der Universität Paris die baccalaurei artium vor Erlangung des Lizenziats unter Eid versichern, daß sie den Priscianus maior und den Priscianus minor einmal ordinarie und zweimal cursorie oder umgekehrt gehört hätten. Erst im Studienprogramm der Pariser Universität vom Jahre 1366 wurden das Doctrinale und der Graecismus vorgeschrieben.[19]

2. Nachdem wir den äußeren Rahmen des Grammatikstudiums speziell an der Pariser Universität kennen gelernt, müssen wir wieder ins zwölfte Jahrhundert zurückkehren und sehen, inwieweit unter dem Einfluß der Logik sprachphilosophische, näherhin sprachlogische Studien gepflegt wurden. Wir machen hier die Wahrnehmung, daß zunächst und in erster Linie weniger die Grammatik als die Dialektik oder Logik innerhalb des Triviums der fruchtbare Boden sprachlogischen Arbeitens geworden ist. Namentlich bot das viel und heiß erörterte Universalienproblem Anlass zu Überlegungen über Sprachlogik und Bedeutungslehre. Die neuentdeckten logischen Schriften Peter Abaelards, die von B. Geyer in Baeumkers Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters ediert werden, sind reich an sprachphilosophischen Anregungen. Abaelard macht z. B. einen scharfen Unterschied zwischen vox, dem Worte nach seiner materiellen Seite und sermo, dem Worte nach seiner auf menschlicher Anordnung beruhenden Bedeutung.[20] Sehr eingehende Darlegungen über Grammatik und Sprachlogik finden sich im Metalogicus des Johannes von Salisbury, der die grammatica als totius philosophiae cunabulum et, ut ita dicam, totius litteratorii studii altrix prima bezeichnet.[21] Wilhelm von Conches spricht am Schlusse seiner Philosophia mundi die Absicht aus, ein Werk über Grammatik zu schreiben und zu Priscian Erläuterungen zu geben. Es ist uns auch ein Cod. lat. 14065 fol. 61r—69r der Pariser Nationalbibliothek ein Kommentar des Wilhelm von Conches zu Priscian erhalten. Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um zu zeigen ,daß im 12. Jahrhundert hauptsächlich von philosophischer Seite eigentliche sprachlogische Fragen erörtert wurden. Bei den Grammatikern selber ist die Einwirkung der Logik, der Logica vetus

[19] Vgl. über diese Pariser Verordnungen Wallerand a. a. O. 38.

[20] B. Geyer, Die Stellung Abaelards in der Universalienfrage nach neuen handschriftlichen Texten. Festschrift Baeumker (Münster 1913), 107.

[21] Johannes Sarisberiensis Metalogicus l. 1, c. 13. M. P. L. 199, 840.



et nova, noch wenig wahrzunehmen. Eine Ausnahme, und zwar eine noch ziemlich schüchterne und vorsichtige Ausnahme macht um die Mitte des 12. Jahrhunderts Petrus Heliae, über dessen literarischen Nachlaß wir durch Ch. Thurot gut unterrichtet sind.[22] Er schrieb einen Kommentar zum Priscianus maior und minor, kennt und verwertet die Aristotelischen Kategorien und Perihermeneias. Seine sprachlogischen Darlegungen werden in späterer Zeit, z. B. in der Summa modorum significandi des Siger von Courtrai ausgiebig benützt. Im 12. und teilweise im 13. Jahrhundert noch stand der Grammatikunterricht in inniger Fühlung mit der Lektüre lateinischer Klassiker und Schriftsteller, das Sprachstudium hatte einen ausgesprochen klassischen, humanistischen Einschlag. E. Norden hat mit Recht im 2. Band seiner antiken Kunstprosa der humanistischen Bestrebungen eines Hildebert von Lavardin, Johannes von Salisbury, Bernhard von Chartres (den er irrtümlicherweise mit Bernardus Silvester identifiziert), eines Petrus von Blois und Matthaeus von Vendôme gedacht.[23] Orleans und Chartres, längere Zeit auch noch Paris, waren Stätten und Zentren klassischer Studien. Über die humanistisch gestimmte Schule von Chartres besitzen wir lebendige Schilderungen eines Zeitgenossen, Johannes von Salisbury, und eine große moderne zusammenfassende Darstellung von Clerval.[24] Aber diese humanistische Richtung mußte der durch das Bekanntwerden des ganzen Aristotelischen Schrifttums, der islamitischen und jüdischen philosophischen Literatur und neuplatonischen Quellenschriften mächtig erstarkten Philosophie weichen. In Chartres lebte der Sinn für klassische Studien weiter, und auch in Orleans sehen wir im 13. Jahrhundert den Humanismus in Blüte. Die Grammatik war hier nicht bloß Erklärung von Prisican und Donat, sondern umfaßte auch das Studium der antiken Klassiker.

Aber an der Artistenfakultät der Universität Paris mußte die humanistische Orientierung der Grammatik gar bald dem Übergewicht der Logik und überhaupt der Philosophie weichen. Es trat von selbst eine Verbindung zwischen der Grammatik und den auf die Sprache bezüglichen Erörterungen der philosophischen, vor allem der Aristotelischen Schriften ein, und es vollzog sich so die Logisierung der Grammatik: die Grammatik der Artistenfakultät wurde so zur Sprachphilosophie, zur Sprachlogik. In der wissenschaftlichen Vormacht und Übermacht der Pariser Universität, durch deren Artistenfakultät auch die Professoren anderer Hochschulen gingen, lag es von selbst gegeben, daß die Pariser neue Richtung sich rasch anderwärts festsetzte. Ein

[22] Thurot a. a. O. 18—24.
[23] E. Norden, Die antike Kunstprosa; II (Leipzig 1898) 712—731.
[24] A. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen âge (Paris 1895).

bedeutender Pariser Grammatiker der alten Schule, der noch Philologe mit Leib und Seele war, ist der ungemein fruchtbare und universelle, in seiner ganzen Bedeutung noch nicht gewürdigte Johannes de Garlandia. Und auch bei ihm zeigt sich schon, wie seine in einer Baseler Handschrift erhaltenen Sophismata beweisen,[25] allerdings ohne Schädigung seiner vorwiegend philologischen Eigenart eine sprachlogische Tendenz. Diesen Kampf zwischen der humanistischen und der philosophisch-scholastischen Richtung des Grammatikunterrichtes schildert in lebendiger und dramatischer Weise das im Jahre 1256 entstandene allegorische Gedicht La Bataille des VII Arts des Troubadours Henri d'Andeli, von welchem Louis John Peatow uns eine vorzügliche Ausgabe veranstaltet hat.[26] Die Grammatik, die in Orleans ihren Sitz hat, zieht, angespornt und ermutigt von den Klassikern und humanistischen Autoren, in den Kampf gegen die in Paris herrschende Logik und unterliegt in der Schlacht. Der Dichter schließt mit der zuversichtlichen Hoffnung, daß die nächste Generation der Logik im Grammatikunterricht den Rücken kehren und sich wieder dem Studium der Klassiker zuwenden werde. Diese Hoffnung ging nicht in Erfüllung. Übrigens sei hier bemerkt, daß die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts, so Albert der Große und Thomas von Aquin, ziemlich häufig Stellen aus den alten Klassikern zitierten und so ihren philosophischen und theologischen Darlegungen einen humanistischen Schmuck verleihen.

IV. Die Tractatus de modis significandi.

1. Die Logisierung der Grammatik zeigt sich schon in den Kommentaren zu Priscian, die in Paris im 13. Jahrhundert entstanden sind. Von Jordan von Sachsen, dem zweiten General des Dominikanerordens, ist uns im Cod. 1291 der Universitätsbibliothek zu Leipzig: Notula super Priscianum minorem erhalten. Einen entschiedenen sprachlogischen Eindruck macht der mit vielen philosophischen Digressionen durchsetzte Kommentar zum Priscianus minor, den der Dominikaner und spätere Erzbischof von Canterbury Robert Kilwardby während seiner Lehrtätigkeit an der Pariser Artistenfakultät verfaßt hat. Indessen in der eigentlichsten Form hat diese mittelalterliche Sprachlogik in einer selbständigen, im 13. Jahrhundert entstandenen, systematischen

[25] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II (Freiburg i. B. 1911), Seite 116 ff.

[26] L. J. Peatow, The Battle of the seven Arts. Memoirs of the University of California. Vol. 4 Nr. 1, 1914. Peatow hat früher eine für die Geschichte des mittelalterlichen Grammatikunterrichts belangreiche Schrift veröffentlicht: The Arts course at Medieval Universities with special reference to Grammar and Rhetoric (Illinois University Press).



Literaturgattung, in den Tractatus de modis significandi oder auch in den Summae modorum significandi ihren Ausdruck gefunden. Später kommt auch die Benennung Grammatica speculativa vor. Die systematischen Werke der Sprachlogik und Bedeutungslehre wurden dann wiederum kommentiert, so daß eine umfassende und weitverzweigte sprachlogische Literatur erwuchs, die noch der handschriftlichen Erforschung, Feststellung und Gruppierung und der philosophie- und ideengeschichtlichen Untersuchung harrt. Nur die bisher dem Duns Scotus zugeschriebene Grammatica speculativa und die Summa modorum significandi des Siger von Courtrai sind bisher ediert und untersucht worden. Wie in der theologischen Literatur den systematischen Werken, den Sentenzenkommentaren, Summen usw. die aus der Disputation hervorgehenden Quaestiones quodlibetales gegenüberstehen, so gibt es auch auf logischem und sprachlogischem Gebiet außer kommentierenden und systematischen Schriften die Literaturgattung der Sophismata, welche gleichsam das Praktikum, die Übungen zur logischen und sprachlogischen Theorie darstellen. Es werden Sätze aufgestellt und in Anknüpfung an sie Fragen logischen oder sprachlogischen Inhalts gestellt. Es sind dies Sätze, die oft in den vielen handschriftlichen Sammlungen der Sophismata wiederkehren, z. B. O magister te non legente parisiis dicendum est uhe scolaribus. Ich habe in der Geschichte der scholastischen Methode II 115 ff. eine kurze Darstellung über diese Sophismata gegeben, eine eingehendere Würdigung hat G. Wallerand in dem schon erwähnten bedeutenden Werke über Siger von Courtrai geboten und auch die Sophismata dieses Logikers und Sprachlogikers ediert. Gewöhnlich sind die logischen und die grammatikalischen oder sprachlogischen Sophismata nicht voneinander getrennt. Doch wird mitunter wie z. B. bei Robert Kilwardby zwischen Sophismata grammaticalia und Sophismata logicalia unterschieden. Ich befasse mich hier nicht weiter mit diesen Sophismata,[27] von denen später noch ein Beispiel kurz erwähnt werden soll, sondern wende mich den systematischen Darstellungen der Sprachlogik, den Tractatus de

[27] Besondere Formen der Sophismata waren die Insolubilia und Impossibilia. Vgl. über ihren Unterschied Cl. Baeumker, Die „Impossibilia" des Siger von Brabant (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Cl. Baeumker II, 16 [Münster 1898], 68). Im 14. Jahrhundert kommen dazu noch die Tractatus obligationum und die Calculationes. Über diese drei Formen schrieb Albert von Sachsen. Vgl. G. Heidingsfelder, Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXII, 3—4 [Münster 1921], 48). Ein bisher nicht beachteter Codex, der Sophismata des Petrus de Alvernia, Nicolaus de Normandia, Boetius von Dacia, Bonus Dacus enthält, ist Cod. 3 Plut. XII sinistr. der Biblioteca Mediceo-Laurenziana zu Florenz. Ein wichtiger Codex, der Sophismata englischer Logiker des 14. Jahrhunderts enthält, ist Clm. 23530. Ich möchte auch noch hinweisen auf den Cod. Vat. lat. 2136, der Regulae insolubilium des Guilelmus Hentisberus (Wilhelm Heytesbury) enthält. Vom gleichen Autor finden sich Sophismata in den

modis significandi oder Summae modorum significandi zu, um auf Grund der handschriftlichen Forschung die Vertreter dieser Literaturgattung festzustellen. Die Verfasser dieser Werke hießen Modistae, ein Name, mit dem man, wie lesenswerte Darlegungen von Joh. Müller im Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit zeigen,[28] früher nichts Rechtes anzufangen wußte. Die Bezeichnung modi significandi, die schon dem Petrus Heliae geläufig ist, hat, wie Ch. Thurot ausführt,[29] ihre Wurzel und Grundlage in Texten des Boëthius. Die im 13. Jahrhundert entstandenen Tractatus de modis significandi, Summae modorum significandi können wir mit philosophischer oder spekulativer Grammatik oder auch näher mit Bedeutungslehre übersetzen. Die modi significandi können wir mit M. Heidegger als Bedeutungsformen übertragen.[30] Es bestehen diese Summae modorum significandi aus einem mehr oder minder ausführlichen einführenden Teil, der sich mit den in den menschlichen Worten liegenden, auf ihren Denkinhalt und Sachverhalt hinzielenden Bedeutungsformen im allgemeinen befaßt, und aus einem speziellen Teil, der sich mit den Bedeutungsformen im einzelnen befaßt und sich, um konkret zu sprechen, die Frage stellt: Welches ist die Funktion des nomen, pronomen, verbum, adjectivum usw. in der Bezeichnung von Denk- bzw. Sachinhalten? Das Wort kommt in der Sprachlogik nicht als Laut, als physisch-psychische Realität, nicht als vox in Betracht, sondern wird als dictio, als etwas ausdrückendes Wortzeichen und als pars orationis, als Rede- und Satzteil aufgefaßt, ist also, wie die Scholastik und in neuerer Zeit Brentano, Husserl sagen, intentional und gegenständlich zu nehmen; das Wort wird hier gebraucht, insofern es etwas bedeutet, etwas besagt. Damit ist die mittelalterliche Sprachlehre sogleich vor die Trias: modi significandi, modi intelligendi, modi essendi gestellt. Die Differenzierung der Bedeutungsformen ist zuletzt bedingt durch die Seinsbestimmtheiten und Seinsbesonderheiten (modi essendi), die durch unsere erkennende, die Seinswirklichkeit sich stufenweise geistig erobernde Denkkraft zu Bewußtseins- und Denkinhalten werden. Die Metaphysik oder Seinslehre unterscheidet ein selbständiges, substanzielles und ein

Codd. Vat. lat. 2137 und 3056. Cod. Vat. lat. 2154 bietet Tractatus insolubilium des Thomas Bradwardine. In Cod. Vat. lat. 3061 begegnen uns Sophismata eines Petrus de Insula und Petrus de Colonia. Über diese hauptsächlich in Oxford kultivierten Literaturformen und Schulübungen vgl. P. Duhem, Etudes sur Léonard de Vinci. Troisième série (Paris 1913), 441—451.

[28] J. Müller, Modisten. Anzeiger für deutsches Altertum XXV (1878), 232—238, 352—355. Ein Kapitel De modis significandi, das sich im wesentlichen an Thurot und Prantl hält, findet sich bei Baebler, Beiträge zu einer Geschichte der lateinischen Grammatik im Mittelalter (Halle 1885) 74—94. Vgl. auch J. E. Sandys, A History of classical Scholarship I (Cambridge 1903) 642.

[29] Ch. Thurot a. a. O. 150.

[30] M. Heidegger, a. a. O. 150.



unselbständiges akzidentelles Sein, darnach unterscheidet man auch modi significandi essentiales et accidentales. Es werden nun im einzelnen die von Donatus übernommenen Redeteile: Nomen, Pronomen, Verbum, Adverbium, Partizipium, Konjunktion, Praeposition und Interjektion auf ihre modi significandi untersucht. Es liegt diesen Untersuchungen die Überzeugung zugrunde, daß es eine einzige, allen Sprachen gemeinsame Grammatik, also eine reine apriorische Grammatik gibt. G. Wallerand hat eine vortreffliche Inhaltsanalyse der von ihm edierten Summa modorum significandi des Siger von Courtrai gegeben. M. Heidegger hat den Gedankengang der bisher dem Duns Scotus zugeteilten Grammatica speculativa mit der Terminologie und der ganzen geistigen Einstellung Husserls wiedergegeben, so daß das mittelalterliche Original in seiner Eigenart und Struktur etwas zurücktritt.

2. Das älteste Beispiel dieser scholastischen Summen oder Traktate De modis significandi ist die Summa Grammaticae des Roger Bacon, die bisher unediert und ununtersucht geblieben ist. Dieselbe ist in zwei Handschriften überliefert. Cod. 191 des Peterhouse College in Cambridge (s. XIII/XIV) enthält von fol. 30r bis 50v diese philosophische Grammatik, deren Initium lautet: Oratio grammatica aut fit mediante verbo prime persone. Die Autorschaft Roger Bacons ist am Schluß ganz klar ausgesprochen. Auf fol. 50v schließt das Werk also: stabit pro die dominica. Explicit Summa de grammatica magistri Roger Bacon. Eine zweite anonyme Handschrift des gleichen Werkes ist Cod. Qu. 13 fol. 5r—24r der Kathedralbibliothek zu Worcester. Wie mir P. B. Vandewalle, der eine Edition dieses Werkes vorbereitet, mitteilt, hat dasselbe ganz das Gepräge der Tractatus de modis significandi. Die bekannteste Sprachlogik des Mittelalters ist der Traktat De modis significandi des Johannes Duns Scotus, gewöhnlich als Grammatica speculativa des Johannes Duns Scotus bezeichnet. Diese Schrift steht an der Spitze der von L. Wadding besorgten ersten Gesamtausgabe der Werke des Doctor subtilis und auch des neuen Pariser Abdruckes dieser Ausgabe. L. Wadding schickt seiner Edition eine kurze Verteidigung der Echtheit der Grammatica speculativa voraus. Auffallend ist hierin das schwache handschriftliche Fundament dieser Zuteilung an Duns Scotus, indem nur eine einzige Handschrift, die zudem sehr jung ist, angeführt ist. Es ist ein Codex aus der Bibliothek des Franziskanerklosters S. Francesco in Ripa in Trastevere, der im Jahre 1456 geschrieben ist: Explicit liber Joannis Scoti in Facultate Grammaticali, videlicet secundum modos significandi per me L. de Verona scriptum MCCCCLVI die 17. Octobris. Im übrigen verweist Wadding auf alte Duns Scotus-Ausgaben mit dem Namen des Duns Scotus und auf inhaltliche Berührungen und Übereinstimmungen zwischen der Grammatica speculativa und den anderen

Werken des großen Franziskanertheologen. Indessen sind innere, aus Lehre, Stil usw. entnommene Kriterien bei der Entscheidung von Echtheitsfragen scholastischer Werke nur mit der allergrößten Vorsicht zu verwenden. So beweisen in unserem Falle gemeinsame Zitate aus Priscian gar nichts. Wadding erinnert auch daran, daß die Grammatica speculativa bei späteren Theologen, bei Johannes Foscal Anglicus, im Sentenzenkommentar des Guilelmus Vorilong und im Metaphysikkommentar des Gabriel Zerbius als Werk des Duns Scotus zitiert wird. Doch auch dieser Tatsache fehlt die überzeugende Beweiskraft, da diese Autoren zeitlich von Duns Scotus schon in einem zu großen Abstand stehen und do solche Zitate in Werken des 15. Jahrhunderts für Echtheitsfragen des Duns Scotus jedenfalls nicht mehr Gewicht haben als bei solchen von Werken Alberts des Großen oder des heiligen Thomas von Aquin.

H. Sbaralea,[31] der bei seiner erstaunlichen Kenntnis der scholastischen Handschriften namentlich in italienischen Bibliotheken allüberall Waddings Literaturgeschichte des Franziskanerordens wesentlich erweitern kann, bringt in unserer Frage keine einzige neue Handschrift, die für die Autorschaft des Duns Scotus sprechen könnte. Seine Ergänzung und Erweiterung beschränkt sich auf die gewiß dankenswerte Anführung von zwei anderen Tractatus De modis significandi, die er in italienischen Bibliotheken gefunden hat, deren Verfasser er aber nicht zu bestimmen vermag. Der Franziskaner Marianus Fernàndez Garcià, der einen mit sachlichen Anmerkungen bereicherten Neudruck der Waddingschen Ausgabe der Grammatica speculativa veranstaltet hat,[32] hält an der Autorschaft des Duns Scotus fest, ohne indessen neues Beweismaterial hiefür vorzulegen. K. Werner, der eine eingehende inhaltliche Analyse dieser Schrift gegeben hat, tritt für Duns Scotus als Verfasser ein.[33] Für ihn, dem handschriftliche Forschungen bei seinen vielen großen und kleinen Arbeiten zur Literatur- und Ideengeschichte des Mittelalters noch ferne lagen, sind innere Gründe entscheidend. Er beruft sich auf das Zusammentreffen der Grammatica speculativa mit mehreren signifikanten Äußerungen

[31] J. H. Sbaralea, Supplementum et Castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci (Romae 1806) 410; ed. 2a, ibid. 1921, II, 59; vgl. ebenda 65f. die additamenta Thomae Accurti über die Grammatica speculativa.

[32] B. Joannis Duns Scoti Doctoris subtilis O. F. M. Grammaticae speculativae nova editio cura et studio P. Fr. Mariani Fernàndez Garcià ejusdem ordinis. Ad Claras Aquas (Quaracchi 1902). P. Marianus Fernàndez Garcià hat diese Edition auch seinem Lexicon scholasticum (Quaracchi 1910) beigegeben.

[33] K. Werner a. a. O. 545—549. Auch Baebler a. a.O. 84 zweifelt nicht an der Autorschaft des Duns Scotus. Auch C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande III, Leipzig 1867, 202 Anm. 83 tritt für die Echtheit ein.



in den logischen Schriften des Duns Scotus und überhaupt auf die Übereinstimmung der in der Grammatica speculativa ausgeprägten Grundanschauung mit der Gesamtanschauung der skotistischen Doktrin. Einer solchen Beweisführung fehlt jede Sicherheit, da es sich hier nicht um Scotus allein zukommende Lehren und Anschauungen handelt. Und selbst in diesem Falle wäre bloß ein Abhängigkeitsverhältnis von Scotus nahegelegt, aber keinesfalls dessen Autorschaft bewiesen. Man könnte mit der gleichen Argumentation auch die anderen gleichzeitigen Traktate De modis significandi dem Duns Scotus mehr oder minder zuteilen. Freilich K. Werner hatte in die Verbreitung dieser mittelalterlichen Literaturgattung nicht den nötigen Einblick. Für ihn bildet die Grammatica speculativa des Duns Scotus eine ziemlich vereinzelte Erscheinung in der mittelalterlichen Literatur. Die neueren Darlegungen über die Schriften des Doctor subtilis in Enzyklopädien, in Darstellungen der Geschichte der Philosophie des Mittelalters sehen meist, ohne in eine eigentliche Erörterung der Echtheitsfrage einzutreten, in der Grammatica speculativa ein Werk des Duns Scotus.[34] Auch M. Heidegger nimmt in seiner tiefeindringenden Monographie über die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus zu der Verfasserfrage der von ihm so scharfsinnig untersuchten und in moderne philosophische Beleuchtung gestellten Schrift keine Stellung.

Und doch liegt bei der äußerst dürftigen handschriftlichen Beglaubigung dieser Zuteilung an Duns Scotus der Zweifel an der Echtheit sehr nahe. Man hat vielleicht auch deshalb so zähe an der Autorschaft des Duns Scotus festgehalten, weil sich auch kein anderer Verfasser nachweisen ließ. Nur an Albert von Sachsen hat man wegen zweier bei Hain aufgeführten Inkunabeln (424, 425) als Verfasser gedacht. Tatsächlich stehen aber bei Hain diese beiden Inkunabeln nicht unter dem Namen des Albertus de Saxonia, sondern unter demjenigen eines Albertus Eccardus.[35] Inzwischen ist es mir bei der Erforschung der handschriftlichen Überlieferung der Grammatica speculativa möglich geworden, mit der in solchen Fragen überhaupt erreichbaren Sicher-

[34] Ueberweg-Baumgartner, Grundriß der Geschichte der patristischen und scholastischen Zeit[10] (Berlin 1915) 575 redet indes von „der als echt angezweifelten Grammatica speculativa".

[35] Neuestens hat übrigens J. Joachim, Albertus Eccardus? Zentralblatt für Bibliothekswesen 39 (1922) 186—187 nachgewiesen, daß die Benennung Eccardi Alberti auf einem Lesefehler beruht. Die Abkürzung scadi ist in Eccardi, statt in significandi aufgelöst worden. Der Titel lautet: Liber modorum significandi Alberti. Eine Handschrift, in der diese Grammatica speculativa dem Albert von Sachsen zugeschrieben wird, ist Cod. 12 E VI der Royal Manuscripts des British Museum: Albertus de modis significandi. Die Venediger Druckausgabe vom Jahre 1512 hat folgende Titelüberschrift: Subtilissimus tractatus de modis significandi, que grammatica speculativa dicitur atque doctori subtili fratri Joanni Scoto ordinis minorum inscribitur, licet Alberto de Saxonia ab aliquibus attribuatur.

heit den wahren Verfasser unserer Grammatica speculativa aufzufinden. Es ist dies Magister Thomas von Erfurt:[36] Die handschriftlichen Grundlagen dieser Feststellung sind folgende: Clm. 22294, eine aus dem Prämonstratenserkloster Windberg stammende Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts, enthält u. a. eine Reihe von Summae dictaminum, logische Traktate des Petrus Hispanus und am Schluß von fol. 175r—197r auch den in Frage stehenden Traktat De modis significandi. Es besteht kein Zweifel, daß wir hier die dem Duns Scotus zugeschriebene Grammatica speculativa vor uns haben. Die Schriftzüge dieses Teiles des Codex entstammen der ersten Hälfte, wohl schon dem ersten Viertel des 14. Jahrhunderts. Am oberen und unteren Rand sind mehrfach Glossen angebracht. Während am Anfang jeder Hinweis auf den Verfasser, überhaupt jede Überschrift fehlt, ist am Schluß (fol. 197r) in dem von gleicher Hand wie der Text selber geschriebenen Kolophon der Autor genau angegeben: Expliciunt modi significandi noviter compilati a magistro Thoma de Erfordia et sunt completi sàbbato octave Penthecostes in primo pulsu vesperarum. Leider ist keine Jahreszahl angegeben. Wir haben hier sonach eine aus der ersten Hälfte, wenn nicht schon aus dem ersten Viertel des 14. Jahrhunderts stammende Zuteilung der Grammatica speculativa an den Magister Thomas von Erfurt. Die Münchener Hof- und Staatsbibliothek enthält noch eine zweite gleichfalls der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstammende Handschrift dieses Werkes. Clm. 3216, ein dem Benediktinerkloster Aspach früher zugehöriger Pergamentkodex, bietet von fol. 161r—178r den Text dieses Traktates De modis significandi. Da jede Titelüberschrift fehlt und am Schlusse das Werk mitten im letzten Kapitel abbricht — wahrscheinlich fehlt ein Blatt — so ist diese Handschrift für die Verfasserfrage ohne Zeugniswert.

Hingegen ist Cod. Q. 281 der Stadtbibliothek zu Erfurt hierfür ein beachtenswerter Zeuge. W. Schum weist diesen mit Recht der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu.[37] Von fol. 1r—18r steht ein hier dem Petrus de Dacia zugeschriebener Tractatus de modis significandi, auf den wir später zurückkommen werden. Auf fol. 19r beginnt mit der Aufschrift: Novi modi significandi ein zweiter Traktat De modis significandi, der mit der dem Duns Scotus zugeeigneten Grammatica speculativa identisch ist und sich bis fol. 33r erstreckt.

[36] Thomas von Erfurt finde ich als eine für diese Autorschaft in Betracht kommende Persönlichkeit erwähnt bei J. E. Sandys, A History of classical scholarship usw. 642: „It has been variously attributed to Thomas Aquinas or Thomas of Erfurt or Duns Scotus in century XIII, and even to Albert the Saxon in the following century". Indessen gibt Sandys keinerlei weitere Mitteilungen und Belege, geschweige denn eine Entscheidung dieser Autorfrage.

[37] W. Schum, Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriftensammlung zu Erfurt (Berlin 1887) 522f.



Am Schlusse ist der Verfasser genannt: Expliciunt modi significandi Thome grammatici excellenter notabilis. Allerdings ist dieses Explicit nicht von der gleichen Hand wie der Text selbst, sondern ist erst gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts geschrieben. Es befindet sich nämlich auf fol. 33r ein auf die ganze Handschrift bezüglicher Vermächtnisvermerk von den gleichen Schriftzügen, in welchem die Jahreszahl 1445 vorkommt. Jedoch verleiht eine auf dem vorderen Deckel an der Außenseite angebrachte Notiz, welche bei Schum nicht erwähnt ist, dieser Bezeugung des Autors ein höheres Alter und damit größeren Wert. Diese Notiz lautet: Modi significandi Petri de Dacia. Modi significandi Thome. Anno 1379. Wir haben also wiederum ein dem 14. Jahrhundert angehörendes Zeugnis für die Autorschaft des Thomas von Erfurt vor uns.

Für die Lösung von Autorfragen scholastischer Traktate können auch Kommentare zu denselben herangezogen werden, da in den Prooemien dieser Kommentare häufig die Frage von der causa efficiens der betreffenden Schrift berührt ist oder anderwärts der Verfasser genannt ist. Ich habe in meiner Untersuchung: Die philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamuende[38] für die Bestimmung des Verfassers dieses weitverbreiteten, Albert dem Großen zugeschriebenen Buches auch mit Nutzen die Kommentare hierzu zu Rate gezogen.

Auch die Kommentare zu der dem Duns Scotus zugeeigneten Grammatica speculativa geben Mitteilungen, welche die vorher entwickelten handschriftlichen Zeugnisse für die Autorschaft des Thomas von Erfurt ergänzen und bestätigen. Clm. 7589 (s. XIV) enthält von fol. 24r ab einen Kommentar zur Grammatica speculativa mit dem Initium: Descendi in hortum nucum ut viderem poma convallium. Auf fol. 24r ist über den Verfasser der kommentierten Schrift bemerkt: Causa efficiens fuit magister Thomas. Cod. IV Q. 9(s.XV) der Universitätsbibliothek zu Breslau enthält fol. 19r—21v, 35r, 39v, 40r, 136r—187r den Text der Grammatica speculativa, mit Interlinearglossen versehen. Im Satze, in welchem der Verfasser den Zweck seiner Schrift zu erörtern beginnt: Nos igitur volentes usw. steht über Nos das den Autor angebende Wort: Thomas. Im gleichen Codex befindet sich eine zweite ausführliche Erklärung zur Grammatica speculativa (fol. 22r—132v), die gleichfalls zu Beginn des zweiten Buches Thomas als Verfasser benennt. Iste est liber secundus modorum significandi magistri Thome. Eine dritte Arbeit in der

[38] M. Grabmann, Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Cl. Baeumker XX 2 [Münster 1918]).



gleichen Handschrift (fol. 192r—207r), die einen Ausszug aus der Grammatica speculativa darstellt (Expliciunt notabilia secundum auctorem modorum significandi fol. 206r), gibt über den Verfasser keinen Aufschluß. Des Zusammenhanges halber sei hier noch eine andere Breslauer Handschrift erwähnt (IV Q. 81b), die in Form von Quaestiones die Probleme der spekulativen Grammatik in einer sehr gründlichen Weise behandelt. Ähnlich wie in Kommentaren zu Aristoteles oder zu Petrus Lombardus die an den Gedankengang des Textbuches sich haltende Kommentierungsmethode häufig mit der mehr selbständigen, sich mehr lose an die Reihenfolge der Vorlage anlehnenden Darstellungsform der Quaestiones vertauscht wird, so sind auch hier die Gedankengänge der Grammatica speculativa in dieser freieren Form behandelt. Es bestehen Anhaltspunkte dafür, daß auch andere Traktate De modis significandi herangezogen und mit eigenen Quaestiones bedacht sind. Es sind in diesem Werke überhaupt viele Autoren herangezogen. Es begegnen uns Aristoteles, Albert der Große, Thomas von Aquin, Duns Scotus, der Kommentator (Averroes), Petrus Hispanus, Marsilius von Inghen, Buridanus sodann als Grammatiker Donatus, Prisicanus, Remigius von Auxerre, ein Conradus mit einer Schrift De figuris, Petrus Heliae und als Vertreter der eigentlichen Sprachlogik Johannes Aurifaber und Simon von Dacia, von dem auch ein Werk De modis significandi zitiert wird. Für die Kenntnis der vollen Entfaltung der mittelalterlichen Sprachlogik und Bedeutungslehre dürfte dieser anonyme, in Quaestionenform aufgebaute Kommentar eine Untersuchung lohnen. Vorausgeschickt ist eine Einleitung, in welcher nach dem Brauche der mittelalterlichen Kommentatorenliteratur auch nach den Ursachen des zu erklärenden Buches gefragt wird. Bezüglich der causa efficiens, also des Verfassers, ist fol. 247r folgendes ausgeführt: Sed causa efficiens a diversis diversimodo assignatur, a quibusdam dicitur sanctum Thomam de Aquino fuisse compilatorem hujus notitie, a quibusdam vero recitatur quod olim fuit rector quidam sollempnis Erfordie nominatus Thomas artium magister excellentissimus qui istam notitiam collegit. Sed de isto non est difficultas ut Seneca dicit: non te moveat dicentis auctoritas sed quid dicatur attendito. Thomas von Aquin kann natürlich nicht in Betracht kommen, eine vereinzelte Zuteilung an ihn führt sich, wie dies ja auch bei anderen Pseudo-Thomistica der Fall ist, auf die Namensgleichheit zurück, wobei dem größeren Namen Arbeiten kleinerer Träger des gleichen Namens kritiklos zugeeignet werden. Übrigens konnte ich sonst keinerlei handschriftlichen Beleg für die Zuteilung unserer Grammatica speculativa an Thomas von Aquin wahrnehmen. Es hat aber in der obigen Bemerkung nur eine Zuteilung an den Rektor und Magister artium Thomas von Erfurt einen Sinn. Aus diesen drei Zeug-

nissen der zwei Breslauer Handschriften und dem Zeugnis von Clm. 7589 ergibt sich aber, daß auch im Bewußtsein der Kommentatoren nicht Duns Scotus, sondern Thomas von Erfurt als Verfasser der Grammatica speculativa galt. Thomas von Erfurt ist ein Autor, über den wir auch sonst handschriftliche Bezeugung besitzen.

Cod. Q. 51 (s. XIV/XV) der Stadtbibliothek von Erfurt enthält außer grammatischen Schriften des Johannes von Garlandia und anderer von fol. 92r bis 107r: Thomae Erfordiensis commentarius in carmen cui Fundamentum puerorum inscribitur. Das Explicit gibt über den Verfasser dieses Kommentars folgenden Aufschluß: Expliciunt dicta super Fundamenta puerorum per magistrum Thoman quondam Erfordie existens (!) apud sanctum Severum. Hieran reiht sich fol. 107r—108v das Carmen grammaticum, das den Titel Fundamentum puerorum trägt. Clm. 4378 enthält Magistri Thomae in Erfordia apud Scotos regentis expositio in Porphyrii Isagogen et librum praedicamentorum Aristotelis scripta a Petro anno 1343 in Nürnberg. Notizen auf fol. 1r und 66v bilden die Unterlage dieses Titels. Der Papierkodex 152 der Reichenauer Handschriften in der Hof- und Landesbibliothek zu Karlsruhe enthält eine Fülle grammatikalischer Schriften, so die metrischen Flores grammaticae des Hildesheimer Kanonikus Ludolfus de Luco (Lucohe), Arbeiten des Johannes de Garlandia und auch des Thomas von Erfurt. A. Holder gibt in seinem mit vorbildlicher Gründlichkeit gearbeiteten Katalog folgende Beschreibung[39]:

103. Thomas de Ertfordia mit Glosse.

In hac proposicione tam generaliter 4or,.. Causa autem efficiens hujus libri fuit Thomas unus studens Ertfordensis qui etiam composuit compendium Thome Ertfordie . . .

Dic personali verbo rectos prelocari . . . (109) . . . Horum deffectus imperfectam tibi dabit.

Explicit compendium Thome de Ertfordia per me Gallum Oehem de zella Ratolfe.

Thomas von Erfurt war, wie aus allen obigen Angaben sich zusammenfassen läßt, ein in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts auf logischem, grammatikalischem und sprachlogischem Gebiet literarisch tätiger Rektor und Magister artium zu Erfurt. Es ist hier nicht meine Aufgabe, die Biographie dieses Mannes weiter auszubauen. Es könnte dies nur im Zusammenhang einer Geschichte des in Erfurt schon vor Errichtung der Universität blühenden höheren Schulwesens geschehen. Denifle hat auf Grund von Notizen, die er im vatikanischen Archiv fand, festgestellt, daß Erfurt gerade im 14. Jahrhundert,

[39] A. Holder, Die Reichenauer Handschriften II (Leipzig 1914) 331.

also ehe dort eine Universität gegründet ward, eine der bedeutenderen Studienanstalten Deutschlands besaß.[40]

Uns genügt es, durch handschriftliche Materialien gezeigt zu haben, daß in zwei Handschriften des 14. Jahrhunderts, darunter einer aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, die bisher Duns Scotus zugeschriebene Grammatica spekulativa Thomas von Erfurt zugeteilt ist, daß auch von Kommentatoren dieser Schrift nicht Duns Scotus, sondern Magister Thomas als deren Verfasser genannt ist und daß schließlich Thomas von Erfurt auch sonst auf logischem, sprachlogischem und grammatikalischem Gebiete literarisch tätig gewesen ist. Im Lichte dieser Tatsachen erscheint nicht Duns Scotus, dem nur eine einzige bekannte und zudem erst aus dem Jahre 1456 stammende Handschrift dieses Werk zuschreibt, sondern Magister Thomas von Erfurt als Verfasser der Grammatica speculativa. Nachgetragen sei noch das Initium derselben: Quoniam quidem intelligere et scire contingit in omni scientia ex cognitione principiorum, ut scribitur primo Physicorum, nos igitur volentes habere notitiam grammaticae scientiae circa ejus principia cujusmodi sunt modi significandi per se et primo oportet insistere.[41]

3. Eine sehr beachtenswerte Leistung auf dem Gebiete der mittelalterlichen Sprachlogik ist die Summa modorum significandi des Magisters Siger von Courtrai (de Cortraco). Ch. Thurot kennt dieselbe wohl, ist aber im Irrtum, indem er Siger von Brabant und Siger von Courtrai für ein und dieselbe Person hält. Nachdem schon durch L. Delisle, Gaston Paris u. a. diese Identifizierung als irrig dargetan worden, sind wir nun durch die Forschungen und Editionen Baeumkers und Mandonnets über die Persönlichkeit Sigers von Brabant, durch diejenigen von A. Niglis und G. Wallerand über Leben und Werke Sigers von Courtrai völlig im Klaren. Wallerand hat uns eine eindringende Würdigung und eine vollständige Ausgabe seiner sämtlichen bisher ungedruckten Werke geschenkt. Darunter nimmt auch eine bedeutsame Stelle die im Cod. lat. 16222 der Bibliothèque nationale zu Paris erhaltene Summa modorum significandi ein. Da Wallerand alle Werke Sigers von Courtrai veröffentlicht hat, sind wir über den wissenschaftlichen Interessen- und Ideenkreis eines Verfassers einer Summa de modis significandi, einer mittelalterlichen Sprachlogik, vollkommen unterrichtet. Außer der Summa modorum

[40] H. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400 I (Berlin 1885) 403 ff. G. Bauch, Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, Breslau 1904. Fr. Kardinal Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, Münster 1925, 200—204.

[41] Auch P. Ephrem Longpré O. F. M., der mit den Echtheitsfragen der skotistischen Werke am meisten vertraut ist, stimmt mir zu in seinem Buch: La philosophie des B. Duns Scot, Paris 1924, 15.



significandi sind von ihm noch erhalten und von Wallerand ediert eine Ars priorum; eine Einführung in die Logik an der Hand der aristotelischen Analytika priora, Fallaciae und Sophismata. Der innige Zusammenhang zwischen der spekulativen Grammatik, Sprachlogik und Bedeutungslehre einerseits und den Sophismata anderseits, welche gleichsam ein Praktikum hierzu darstellen, tritt hier recht anschaulich uns entgegen. Das Initium von Sigers von Courtrai Summa modorum significandi ist dieses: Quoniam grammatica est sermocinalis scientia, sermonem et passiones ejus in communi ad exprimendum principaliter mentis conceptus per sermonem conjugatum considerans, conceptus autem mentis duplex est.

Im gleichen Pariser Codex 16222 (ehemals Sorbonne 940) befindet sich noch eine zweite Summa modorum significandi, ebenfalls aus der Feder eines Belgiers, des Michael de Brabantia (fol. 9r—19v), der näher auch als Michael de Marbais (de Marbasio), auch als Michael de Roubaix bezeichnet wird. Ch. Thurot[42], der aus diesem Werke mehrere Zitate bringt, nennt noch eine Reihe von Pariser Handschriften, welche dieses Werk überliefern: Codd. lat. 14094 (ehemals Saint-Germain - des - Près 1465) s. XIII; 14927 (ehemals S. Victor 585) s. XIII; 15136 (ehemals S. Victor 447) s. XV. Außerdem findet sich in der Stadtbibliothek zu Brügge im Cod. 544 (s. XIII) ein weiteres Exemplar, in welchem am Schluß über den Verfasser folgende Bemerkung angebracht ist: Expliciunt modi significandi singularum partium orationis editi a magistro Michaele de Marbasio bono clerico et famoso etiam socio, bene intellexit Boëtium quoniam fere omnia que dixit ab eo accepit. Im Clm. 19868 (s. XV) soll dem Katalog zufolge auf fol. 145r beginnen Johannes Juesse aut Michael de Morphosio de modis significandi. Es handelt sich hier nicht um die Summa modorum significandi des Michael von Marbais, sondern um einen Kommentar zu dem sogleich zu nennenden Tractatus de modis significandi des Johannes Josse de Marvilla. Die Summa modorum significandi des Michael von Marbais scheint noch zu Zeiten des Erasmus von Rotterdam bekannt gewesen zu sein. Wir dürfen mit Ch. Thurot den Michael modista, auf den Erasmus in seinem Conflictus Thaliae et barbariei mit der Bezeichnung: auctor insulsissimus zu reden kommt, mit Michael von Marbais gleichsetzen. Dieser hat auch Quaestiones super Priscianum und einen Tractatus super grammaticam geschrieben, die er beide in seiner Summa modorum significandi mehrfach als seine Arbeiten erwähnt, die aber bisher handschriftlich nicht nachgewiesen sind. Das Initium der Summa modorum significandi des Michael von Marbais lautet: Secundum quod vult philosophus in principio secundi [in der Handschrift von Brügge steht hier die für die Geschichte der

[42] Ch. Thurot a. a. O. 41—42.

Aristotelesübersetzungen beachtenswerte Beifügung: veteris] metaphysice, id quod solus homo invenire potest de cognitione veritatis in hac vita valde modicum est.

In dichterischer Form ist uns ein Werk de modis significandi von Joannes Josse de Marvilla erhalten, das im Jahre 1322 entstanden ist. Henricus de Crissey hat hierzu einen Kommentar geschrieben und in der Einleitung dazu über den Verfasser sich so geäußert: Causa efficiens hujus libri fuit Magister Johannes Josse grammaticus de Marvilla Treverensis dyocesis. Ch. Thurot führt zwei Handschriften auf: Sorbonne 1569 (jetzt 16671 s. XIV) und S. Victor 487 (jetzt 15105, geschrieben 1402). Letztere Handschrift enthält zugleich den Kommentar des Henricus de Crissey. Ein Exemplar mit einem ausführlichen anonymen Kommentar ist im Cod. IV Q. 77 der Universitätsbibliothek in Breslau erhalten. Weitere Exemplare sind Clm. 7677, Clm. 5947, Cod. 838 der Stiftsbibliothek von St. Gallen, Cod. 638 der Bibliothek von Metz und Cod. 628 der Bibliothek von St. Omer und Cod. Berol. lat. 980. Das Initium dieses Tractatus de modis significandi in Versen lautet: Ut flos grammatice pingatur corde minoris.[43]

4. Eine bei Thurot nicht erwähnte und auch sonst bisher nicht behandelte Schrift De modis significandi, die sich in mehreren Handschriften findet, wird bald dem Petrus de Dacia, bald dem Martinus de Dacia, bald dem Johannes de Dacia zugeschrieben. Wir wollen sie einstweilen als den Traktat De modis significandi des Dacus bezeichnen. Sbaralea[44] hat auf eine anonyme Handschrift in der Bibliothek von S. Marco in Florenz aufmerksam gemacht, welche eine Schrift De modo significandi mit dem Initium: Quum cujuslibet artificis essentialia ist. Diese Handschrift, welche einst als Cod. 488 unter den philologischen und grammatikalischen Handschriften der Dominikanerbibliothek von S. Marco stand, wird jetzt in der Biblioteca centrale nazionale zu Florenz in der Abteilung der Conventi soppressi aufbewahrt.

In der Markusbibliothek zu Venedig begegnet uns dieses Werk in zwei Exemplaren und findet sich außerdem noch ein Kommentar dazu.

Die Pergamenthandschrift Class. X Cod. 186, welche Valentinelli[45] dem

[43] Vgl. V. Rose, Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin II, 3 Berlin 1905, 1244 ff.

[44] l. c. Eine Handschrift befand sich auch in der Stiftsbibliothek von St. Ulrich in Augsburg. Pl. Braun O. S. B., Notitia historico-literaria de codicibus manuscriptis in Bibliotheca ad S. Ulricum et Afram II Augustae 1792, 49. Diesen Hinweis verdanke ich der Güte von H. Professor P. Lehmann.

[45] J. Valentinelli, Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum IV (Venetiis 1571) 136—137.



15. Jahrhundert zuweist, die aber schon dem früheren 14. Jahrhundert angehören dürfte, enthält diesen mit: Cum cujuslibet artificis principia sive artis usw. beginnenden Traktat De modis significandi ohne Benennung des Autors. Die aus dem Dominikanerkloster S. Giovanni e Paolo stammende Papierhandschrift Class. X Cod. 187 bringt das gleiche Werk und nennt am Schluß den Verfasser: Expliciunt modi significandi minores, compositi a magistro Martino de Dacia. Auch der Kommentar, der uns in der Papierhandschrift Class. X Cod. 188 aufbewahrt ist, nennt einen Magister Martinus als Verfasser: causa efficiens est quidam qui vocatur magister Martinus, qui modo est magister in theologia.[46] Es sind diese Venediger Handschriften, von denen Valentinellis Katalog kein ganz klares Bild gibt, noch näher zu untersuchen. Eine vierte Venediger Handschrift führt Tomasini[47] aus der Bibliothek des ehemaligen Dominikanerklosters S. Pietro Martire in Muriano in folgender Beschreibung an: Plut. XX Ad Dexteram: Martinus de Dacia Ordinis Praedicatorum de modis significandi. Fol. Incipit: Cum cuiuslibet artificis. Explicit: Et hec Dei gratia (Tomasini liest hier fälschlich Dei gratia für: De grammatica) sufficiant secundum Magistrum Martinum de Dacia Regione. Amen. Pergam. Wo jetzt diese Handschrift sich befindet, ist mir unbekannt. Sie ist jedenfalls als alter Zeuge für die Autorschaft des Martinus von Dacia sehr beachtenswert.

Ein fünftes Exemplar dieser Sprachlogik befindet sich in dem uns schon bekannten Erfurter Codex Q. 281. Ohne Titelüberschrift beginnt derselbe fol. 1r und erstreckt sich bis fol. 18r, wo am Schlusse der Verfasser genannt ist: Expliciunt modi significandi Petri de Dacia grammatici egregii.[48] Der Name steht hier auf einer Rasur geschrieben. Es stand offenbar früher ein anderer Verfasser verzeichnet. Auf der Außenseite des vorderen Deckels haben wir schon früher die Notiz: Modi significandi Petri de Dacia, modi significandi Thome. Anno 1374 wahrgenommen.

[46] Dieser gleiche Kommentar findet sich auch im Cod. Vat. lat. 3028 und ist dort einem Magister Gentilis zugeschrieben (fol. 38v: Expliciunt expositiones modorum significandi secundum magistrum Gentilem).

[47] Bibliothecae Venetie Manuscriptae publicae et privatae opera Jacobi Philippi Tomasini, Utini 1650, 30.

[48] A. Franklin, Dictionnaire des noms, surnoms et pseudonymes latins (Paris 1875) 192 bemerkt über Petrus de Dacia: „Dania (Petrus de), Pierre de Danemark, plus connu sous le nom de Pierre de Dace, philosophe et astronome danois, fondateur du collège de Dace à Paris, mort après 1326. Über einen Petrus dictus Winter de Dacia oder auch Petrus Strangonis de Dacia berichtet Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis II (Parisiis 1891) p. 301 n. 863. Vgl. auch p. 406 n. 935 und p. 664 n. 1184. Die erste Mitteilung Denifles bezieht sich auf das Jahr 1327 (22. März). Denifle macht hier auch darauf aufmerksam, daß ein Petrus de Dacia Verfasser eines Kommentars zum Algorithmus des Johannes des Sacro Bosco (Clm. 14401 fol. 169), eines Canon

Ein sechstes Exemplar findet sich im Cod. membr. II. 130 der Gothaer Landesbücherei. Es enthält diese Handschrift, auf deren große Bedeutung für die mittelalterliche Sprachphilosophie wir weiter unten noch näher hinweisen werden, von fol. 116r—137r unseren mit: Cum cuiuslibet artificis essentialia sive artis principia beginnenden Tractatus de modis significandi. Es geht hier dem Werke eine Einleitung voraus, deren Initium lautet: Cum dividitur scientia secundum divisionem sui subiecti, ut scribitur tertio de Anima, quod secantur scientie quemadmodum et res. Es gibt diese Einleitung von der Bestimmung des Gegenstandes der Grammatik (modus exprimendi conceptus mentis) ausgehend die Gliederung der Grammatik in Prosodia, Orthographia, Etymologia und Diasynthetica, wobei auf die einzelnen Teile der Werke Priscians hingewiesen ist, und bestimmt sodann die grundlegende Bedeutung der modi significandi für die Grammatik. Vom Verfasser des tractatus de modis significandi selbst, der an die Einleitung sich anschließt, ist nirgends die Rede. Am Schlusse stehen von verschiedenen Händen (fol. 137r) die Worte: Expliciunt modi significandi minores. Deo gratias. Amen. Auf diesen frommen Schluß folgt eine recht weltliche lebenslustige Bemerkung.

Ein siebentes Exemplar, das dem Schriftcharakter nach vielleicht noch dem 13. Jahrhundert angehört, ist uns im Clm. 273v—287r erhalten. Der Traktat ist hier anonym, auf fol. 273v ist oben nur bemerkt: Incipiunt modi significandi. Für eine Textausgabe würde diese alte Handschrift besonders in Betracht zu ziehen sein.

Ein achtes Exemplar findet sich im Cod. 468 der Stadtbibliothek von Mainz fol. 1r—52r. Es ist dieser Teil der Handschrift laut einer Schlußnotiz im Jahre 1458 in studio Heidelbergensi durch Johannes Juff de Bürzbach geschrieben. Zahlreiche Randglossen erläutern den Inhalt des Werkes.[49] Ein neuntes Exemplar begegnet uns im Cod. 560 fol. 135r—158v der Stadtbibliothek von Mainz. In den beiden Mainzer Handschriften ist der Traktat anonym.

Ein zehntes Exemplar ist uns in der Pergamenthandschrift 2006 (s. XIII u. XIV) der Bibliothek von Troyes mitten unter anderen grammatikalischen

super Calendarium (Clm. 19414 fol. 181; Bibl. Amploniana (Erfurt) F 267 fol. 197 und anderer astronomischer Schriften ist. Henrik Schück (Illusterad svensk litteraturhistori I Stockholm 1897) nennt zwei Petrus de Dacia, von denen der eine Mathematiker und Däne und der andere Schwede und Grammatiker gewesen ist. Die Erfurter Amploniana enthält tatsächlich außer dem tractatus de modis significandi des Petrus de Dacia auch noch mathematische Schriften und eine medizinische Arbeit unter dem Namen des Petrus de Dacia. Es ist in biographischer Hinsicht hier noch viel zu tun.

[49] Ich werde auf diese Handschrift, auf welche mich Herr Prof. P. Lehmann gütigst aufmerksam machte, weiter unten zurückkommen.

Traktaten erhalten. Der Kolophon berichtet über den Verfasser also: Expliciunt Summule de modis significandi a magistro Joanne Daco compilate, anno Domini MCC nonagesimo septimo, sabbato ante nativitatem Marie Virginis in Septembri. Wir haben sonach drei Handschriften mit drei Verfassern, von denen jeder ein Däne (Dacus, de Dacia, Dacia — Dania) ist. Eine Münchener Pergamenthandschrift Clm. 14334 (s. XIII/XIV) enthält fol. 1r—18v einen Kommentar zu unserer Sprachlogik, als dessen Verfasser ein sonst gänzlich unbekannter Magister Swebelinus genannt ist: completa est sententia magistri Swebelini super modos significandi. Das Initium dieses Kommentars lautet: Scribitur a philosopho in libro ethicorum: Bonum est quod omnia appetunt. In der sehr klar und anregend geschriebenen Einleitung, welche die Grammatik in den Zusammenhang des Wissenschaftsorganismus hineinstellt und die Bedeutung der modi significandi hervorhebt, kommt Magister Swebelinus auch auf den Verfasser zu sprechen: Causa efficiens dicitur magister Dacus fuisse. Für die Entscheidung der Frage, ob es sich um Martinus, Petrus oder Johannes[50] de Dacia handelt, ist diese Bemerkung nicht von Belang. Es sind dies in der Tat drei verschiedene Persönlichkeiten, die alle drei ähnlich wie ihr berühmter Landsmann Boëtius de Dacia mit logischen und sprachlogischen Fragen sich literarisch beschäftigt haben.

Die Handschrift von Troyes könnte an sich wegen ihren hohen Alters und wegen der genauen Angaben im Kolophon die Autorschaft des Johannes von Dacia in den Vordergrund rücken. Indessen dürfte die Autorschaft des Johannes von Dacien sehr in Zweifel zu ziehen sein, wenn wir Cod. 539 der Stadtbibliothek zu Brügge heranziehen. Dieser Codex enthält, von einer Hand noch des 13. Jahrhunderts geschrieben, eine Philosophie und eine Summa grammaticalis. Die Philosophia ist eine sehr gründliche und ansprechend geschriebene Einleitung in die Philosophie mit dem Initium: Ut vult philosophus in prima philosophia, consideratio de veritate uno modo facilis et alio modo difficilis. Ein Exemplar dieser Philosophia magistri Johannis Daci ist auch im Bibliothekskatalog der Erfurter Kartause vom Ende des 15. Jahrhundetrs unter der Signatur G 21 verzeichnet. Dieses Exemplar ist uns in Cod. Q. 119 (s. XIII/XIV) der Landesbibliothek zu Weimar fol. 55v—62r erhalten. Auf fol. 55r steht von gleichzeitiger Hand vermerkt: Incipit philosophia magistri Johannis Daci feliciter. In der Weimarer Handschrift, deren Initium lautet: Humana natura multipliciter est ancilla, fehlt das schwungvolle Proemium, das in der Handschrift von Brügge steht. Sonst besteht, wie

[50] Über Joannes de Dacia vgl. Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I (Parisiis 1889) p. 536 n. 464: Joannes de Dacia, canonicus S. Genovefae (cfr. Gallia christ. VII 743), cujus obitus in Necrol. S. Genovefae ad VI non. Octob. assignatur. Bibliotheca S. Genovefae, ms. BB[1]. 42[2].



ich durch Vergleichung mit meinen Exzerpten aus dem Brügger Codex über die Begriffsbestimmung der Philosophie, über Einteilung der Metaphysik ersehen kann, weitgehendste Textübereinstimmung, wenn auch die Weimarer Handschrift einen teilweise gekürzten Text aufweist. Auf fol. 62r ist abermals der Verfasser angegeben: Explicit philosophia magistri Johannis Daci. Ich werde über diese Philosophie des Johannes Dacus, aus der ich mir bei meinem letzten Aufenthalt in Brügge größere Exzerpte gemacht habe, in einem anderen Zusammenhang berichten.[51] Diese inhaltvolle Einleitung in die Philosophie, welche zugleich eine Wissenschaftslehre darstellt, erstreckt sich bis fol. 7v und schließt also: Explicit philosophia magistri Johannis Daci et consequenter incipit sua summa grammaticalis, que ex philosophia prehabita dicitur dependere et secundum quod hujus philosophia ante summam nominatam per multum temporis in esse suo restitit introducta. Data autem fuit hujus summa anno Domini MCC octogesimo. Das Initium dieser Summa grammaticalis lautet nach einer freundlichen Mitteilung des Direktors der Stadtbibliothek zu Brügge, Herrn Dr. A. de Poorter: Con grammatica quam antiqua auctoritas latin quod ydioma philosophi (?) est. Es handelt sich also um ein von unserem Tractatus de modo significandi verschiedenes Werk. Als Verfasser dieses Traktates werden wir weder Johannes von Dacia noch Petrus von Dacia, sondern aufgrund der Zeugnisse der Venediger Handschriften Martinus von Dacia ansehen dürfen. Ich verhehle mir dabei aber keineswegs die Schwierigkeit, die durch Handschrift von Troyes gegeben ist, wonach dieser Tractatus de modo significandi mit so bestimmter Datierung dem Johannes Dacus zugeschrieben ist. Allerdings hätte darnach Johannes Dacus seinen Tractatus de modis significandi siebzehn Jahre nach seiner Summa grammaticalis verfaßt. Martinus von Dacien ist nicht nur höchst wahrscheinlich der Verfasser dieses Tractatus de modis significandi, er ist auch sonst ein ganz vortrefflicher logischer Schriftsteller gewesen. Ich habe im Cod. 485 der Universitätsbibliothek zu Erlangen Kommentare zur Logica vetus aus der Feder des Magister Martinus Dacus aufgefunden, die einen sehr guten wissenschaftlichen Eindruck machen.

Wir besitzen auch eine Mitteilung darüber, daß Martinus Dacus einen Traktat De modis significandi verfaßt hat. Heinrich Wolter berichtet in seinem Archiepiscopatus Bremensis chronicon 788—1463, daß der König von Dänemark (man wird an Erich VI Menved zu denken haben) angesehene Pariser Magister an den päpstlichen Hof als Gesandte geschickt hat. Unter

[51] Vgl. auch meine früheren Hinweise in meinen Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Cl. Baeumker, XVII 5—6 [Münster] 113, 247).



diesen befand sich in erster Linie der Magister Martinus de Dacia, „qui et compilavit Modos significandi, qui dicuntur Modi Martini et isti modi antiquo tempore communes erant".[52]

Im Zusammenhang mit dieser allem Anscheine nach dem Martinus von Dacia[53] zugehörenden Summa modorum significandi sei noch darauf hingewiesen, daß auch andere aus Dänemark stammende Autoren dieser Zeit als Verfasser sprachlogischer Arbeiten uns entgegentreten. Der Stamser Katalog weist dem Boëthius von Dacia einen Traktat De modis significandi zu, der sich bisher nicht handschriftlich feststellen ließ. Ich habe über Boëthius von Dacien, der mit Siger von Brabant als Führer des averroistischen Aristotelismus an der Pariser Universität eine bedeutsame Rolle gespielt hat, bei einer anderen Gelegenheit gehandelt und auf Grund neuaufgefundener Schriften dieser bisher geschichtlich etwas schattenhaften Persönlichkeit schärfere Umrisse geben können.[54]

Weiterhin tritt uns ein Simon von Dacia als Vertreter der Sprachlogik aus den Handschriften entgegen. Es ist uns schon früher in einem Kommentar zur pseudoskotistischen, dem Thomas von Erfurt gehörigen Grammatica speculativa, der in einer Breslauer Handschrift aufbewahrt ist, Simon Dacus „in suis modis significandi" begegnet. Das von Amplonius Ratinck[55] im Jahre 1412 eigenhändig angelegte Verzeichnis seiner Handschriftensammlung nennt zwei sprachlogische Arbeiten des Simon de Dacia. Darnach sind die im Erfurter Codex O. 10 (s. XIII/XIV) mit fol. 83r beginnenden anonymen Quaestiones die Questiones optime Symonis Daci super 2° minoris voluminis Prisciani. Das Initium lautet: Queritur utrum grammatica sit scientia

[52] Ediert bei Meibom, Scriptores rerum Germanicarum II (Helmstadii 1688) 19—86. Dieser Text steht pag. 46.

[53] In einem lateinischen Gedicht De Johanne Grand Archiepiscopo aus dem 14. Jahrhundert stehen die Verse:

> Martinus Parisius hic canonicavit,
> Qui significandi tunc modos compilavit.

Ein paar Verse zuvor ist von Martinus Dacus die Rede. Es handelt sich um ein und dieselbe Persönlichkeit, welche hier als Verfasser eines Tractatus de modis significandi bezeichnet wird. Auf diesen Text, der bei J. Langebek und P. F. Suhm, Scriptores rerum Danicarum medii aevi VI, 267 (Hauniae 1786) abgedruckt ist, machte mich gütigst Herr Hennig Bielefeldt in Löwen, der Editionen und Arbeiten speziell über Johannes von Dacien vorbereitet, aufmerksam. Es wäre sehr zu wünschen, daß die logischen und sprachlogischen Abhandlungen dieser Dacier kritisch gesichtet und nach dem Vorbilde Wallerands ediert würden. Ich werde die von mir aufgefundenen Schriften des Boetius von Dacien herausgeben.

[54] M. Grabmann, Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1924.

[55] W. Schum a. a. O. 678.



et videtur quod non. Omnis scientia habetur per demonstrationem. An diese ganz in der Technik der scholastischen Quaestiones disputatae ausgestalteten grammatikalischen Quaestiones reiht sich fol. 90r bis 94v ein kurzer Traktat De modis significandi mit dem Initium: Sicut dicit philosophus in 4⁰ ethicorum homo secundum intellectum operans. Am Schluß steht: Expliciunt modorum significandi compendiosa dicta. Möglicherweise handelt es sich hier um den Traktat De modis significandi des Simon de Dacia. Der innige Zusammenhang von Sprachlogik und der Literaturgattung der Sophismata tritt uns in den Sophismata entgegen, welche anonym von fol. 47r bis 82r der gleichen Handschrift sich finden und welche in dem Verzeichnis des Amplonias Ratinck als: Optima dubia circa oraciones grammaticas per modum sophismatum cancellarii Parisiensis bezeichnet werden. Der Anfang ist dieser: Quoniam circa orationes grammaticas ut in plerisque non minima accidit difficultas propter hoc ad presens de hujusmodi orationibus inquirentes primo inquiramus quid sit oratio et quid constructio et quomodo differant inter se et quomodo non differant inter se. Es wird zuerst eine kurze Theorie gegeben, und hierauf werden die Sophismata in der Weise behandelt, daß über jedes derselben eine Reihe von Fragen gestellt wird.

5. Eine andere Erfurter Handschrift O 12 (s. XIII/XIV), welche eine Fülle von Abhandlungen des Johannes von Garlandia u. a. zur Grammatik darbietet, enthält von fol. 59r bis 75r einen sprachlogischen Traktat mit dem Initium: Sicut domus tribus partibus integratur scilicet fundamento pariete et tecto in eloquentia tribus scientiis perficitur grammatica tamquam fundamento. Im Verzeichnis des Amplonius Ratinck[56] ist dieser anonyme Traktat als: „Tractatus parvus de grammatica Simonis Daci, sed est bonus" betitelt.[57]

In den Erfurter Handschriften ist auch eine kleine Abhandlung über die modi significandi aus der Feder eines in Erfurt selbst wirkenden Lehrers der Grammatik, des Johannes Aurifaber, der in einer uns schon bekannten Breslauer Handschrift zitiert ist. In dem in den Jahren 1295—1333 geschriebenen Cod. Q. 276 steht fol. 136r bis 137v eine kurze Abhandlung De modis significandi, deren Anfangsworte: Nota hic magister est oracio subjecti lauten und die am Schluß die Bemerkung aufweist: Nota determinacio de modis significandi posita et completa per magistrum Johannem Fabri a. D. 1332 feria 2

[56] W. Schum a. a. O. 680.

[57] Ausführlich über Nikolaus von Dacien, Petrus von Dacien und kurz über Simon von Dacien, Johannes von Dacien handelt der Aufsatz von Ellen Jorgensen, Om nogle middelalderige Forfattere, der naevnes som hjemmehorende i Dacia in der: Historisk Tidsskrift, 8. Raekke 3 (1910 bis 1912), 248—262. Hier ist auf Grund reichen handschriftlichen Materials vor allem die literarische Tätigkeit des Nikolaus von Dacien und Petrus von Dacien auf astronomischem und mathematischem Gebiete behandelt.



ante diem ss. Symonis et Jude Erfordie, scripta Daventrie a. D. 1333 in vigilia Michahelis.

In einer Berliner Handschrift: Cod. lat. 972 (s. XV) ist ein Thomas Occan (Occam) als Verfasser einer Abhandlung de modo significandi bezeichnet.[58] Im Prolog eines anonymen Kommentars zu einer Schrift: Scientia loquendi et sermocinandi dieses Autors ist die Rede von einem primus tractatus „compendii thome occan qui est de modo significandi octo parcium oracionis". Im weiteren Verlauf dieses Prologus begegnet uns auch hierfür die Bezeichnung grammatica speculativa. Da die Berliner Handschrift nicht zu dieser Schrift, sondern zur anderen, nämlich zur Scientia loquendi et sermocinandi, die als tractatus secundus bezeichnet ist, einen Kommentar bietet, so haben wir für die nähere Bestimmung dieser Grammatica speculativa keine weiteren Unterlagen.

6. Ein sehr beachtenswertes Werk sprachlogischen Inhalts tritt uns im Cod. 485 der Erlanger Universitätsbibliothek (s. XIII/XIV) fol. 130r bis 130v entgegen. Das Werk selbst ist anonym, ihm voraus gehen Kommentare zu logischen Schriften des Aristoteles, als deren Verfasser ich Martinus von Dacien feststellen konnte; auf diese anonyme Sprachlogik folgen zwei anonyme, auch sonst in Handschriften beisammenstehende philosophische Opuscula, die ich anderswo als literarische Leistung des Boëthius von Dacien edieren werde. Den Schluß des ganzen bei Irmischer[59] ungenau und unrichtig beschriebenen Codex bildet das Opusculum des heiligen Thomas De ente et essentia. Es legt sich die Vermutung nahe, daß auch das anonyme sprachphilosophische Werk einen dieser Dacier, sei es den Boëthius, sei es den Martinus de Dacia zum Verfasser hat. Eine sichere Feststellung läßt sich jedoch noch nicht machen. Das Initium: Circa filiorum regimen decet omnes patres esse sollicitos, ut patet ex VII°. Politicorum ist der Anfang und das Motto eines inhaltsvollen, auch pädagogisch interessanten Prooemiums, welches in sehr anregender Weise die Stellung des Grammatikunterrichtes im Organismus des ganzen Bildungs- und Unterrichtswesens aufzeigt. Die Sprachlogik selbst ist in der Form von Quaestionen im Anschluß an den Priscianus minor aufgebaut: Subiectum grammatice est constructibile, ut apparebit in questionibus. Istud autem est duplex vel consideratum per se et secundum hoc est subiectum in maiori volumine vel consideratum sub isto modo significandi, quo ipsum est relatum ad aliud et sic erit subiectum in

[58] Vgl. V. Rose, Verzeichnis der lateinischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin II 3 (Berlin 1905) 1226 f.

[59] J. C. Irmischer, Handschriften-Katalog der königlichen Universitäts-Bibliothek zu Erlangen (Frankfurt a. M. und Erlangen 1852) 144.



minori de quo est intentio et sic cum tota grammatica consistat in his duobus libris sufficienter dividitur per suum subjectum (fol. 130v).

7. Eine für die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik, besonders auch für die Literaturgattung der tractatus de modis significandi wichtige Handschrift ist Cod. Membr. II. 100 der Gothaer Landesbibliothek, ein Miscellan-Codex von 209 Blättern aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts.[60] Um die für uns belangreichen Bestandstücke aufzuführen, so stehen an erster Stelle die Flores Grammaticae des Ludolfus de Luco (fol. 1r—22v) mit einem daran sich schließenden Kommentar (fol. 23r—42v). Die Flores Grammaticae des Grammatikers Ludolfus de Lucowe, Kanonikus in Hildesheim,[61] welche auch in anderen Handschriften, z. B. in drei Münchener Codices (Clm. 9679, 14692, 23501) uns überliefert sind, behandeln in poetischer Form Probleme der Grammatik, ohne tiefer in die philosophische Seite des Gegenstandes einzudringen. Auf zwei grammatikalische Abhandlungen in Prosa: Composita verborum und Verba deponentialia, welche in den Handschriften bald Ludolf de Lucowe von Hildesheim, bald Johannes von Garlandia zugeschrieben werden, hat V. Rose aufmerksam gemacht.[62] Der in der Gothaer Handschrift befindliche Kommentar zu der Flores Grammaticae, der mit den Worten: Si inconveniens est homini se non posse defendere beginnt, hat zwar durch Heranziehung von Aristoteleszitaten einen philosophischen Anstrich, kommt aber so wenig wie seine Vorlage auf die modi significandi ausführlicher zu reden.

Der nächstfolgende Traktat der Handschrift hat mehr philosophischen Charakter, wenn er auch kein förmlicher tractatus de modis significandi ist. Es ist eine mit den Worten: „Sicut dicit Aristoteles cognitio superioris valet ad cognitionem inferioris" beginnende Summa grammaticalis, die von fol. 43r—66v sich erstreckt. Am Schluß ist der Verfasser genannt: Explicit Summa magistri Huberti Hoygensis. In einem auf der Innenseite des vorderen Deckels eingeklebten Inhaltsverzeichnis des Codex ist das Werk betitelt: Summa magistri Lamberti Hoygensis grammatici. Bei Thurot ist weder ein

[60] Eine kurze Beschreibung dieser Handschrift, auf welche mich Herr Prof. Paul Lehmann gütigst aufmerksam machte, findet sich bei Fr. Jacobs und F. A. Uckert, Beiträge zur älteren Literatur oder Merkwürdigkeiten der Herzogl. öffentlichen Bibliothek zu Gotha III, 1 Leipzig 1838, 62—65.

[61] Auf Ludolf de Lucowe macht schon Polycarp Leyser, Historia poetarum et poematum medii aevi, Halae 1721, 2126 aufmerksam. Über Ludolf und seine Flores Grammaticae handelt ausführlicher Ch. Thurot, Notices et Extraits pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales etc. 487. Clm. 22294 enthält auch eine Summa dictaminis Ludolfs.

[62] V. Rose, Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin II, 3, Berlin 1905, 1126 und 1127.

Hubertus noch ein Lambertus Hoygensis erwähnt. Es handelt sich jedenfalls um einen philosophisch gerichteten Grammatiker aus dem 13. Jahrhundert und zwar nicht aus dem späteren 13. Jahrhundert. Denn in einer der Summa vorangestellten Einleitung, welche eine kurze, aber sehr interessante Einteilung der Philosophie bietet, finden sich Zitate aus der Metaphysica vetus und Metaphysica nova, was doch auf die Zeit vor Thomas von Aquin zurückweist.

Nunmehr folgt von fol. 67r—115v ein ausführlicher tractatus de modis significandi, über dessen Verfasser sich am Schlusse (fol. 115v) folgende Bemerkung findet: Explicit summa de modis significandi a magistro Johanne dicto Avicula de Lothoringia suis specialibus tradita ab eodemque scientifice compilata. Es findet sich auch dieser Autor, der eine der umfangreichsten und tiefsten Darstellungen der Sprachphilosophie des Mittelalters uns hinterlassen hat, gleichfalls bei Ch. Thurot nicht erwähnt. Es dürfte diese Summa nach der des Hubertus bzw. Lambertus Hoygensis entstanden sein, aber doch noch dem endigenden 13. oder beginnenden 14. Jahrh. angehören. Das Initium des Prologus und damit des ganzen Werkes lautet (fol. 67r): Sicut dicit Plato in thymeo cum omnibus qui de magnis rebus vel minimis aliquid facturi sunt mos sit". Am Anfang des Prologus ruft der Verfasser in frommer Gesinnung den Segen Gottes auf seine Arbeit herab: Nobis igitur equum est, qui sumus rationes modorum significandi prestaturi opem divinam primitus invocare nisi sevo furore necnon inexplicibili raptamur amentia.... illius subsidio fiamus scientifice qui suas influit divitias habundanter in animas sapientium et studentibus tribuit gratiam cognoscendi cui nihil est difficile sine quo nihil est possibile possideri. Über den Zweck seiner Veröffentlichung äußert sich sodann Johannes Avicula de Lotharingia folgendermaßen: nec nos aliquis existimet hoc opus assumere ratione ... livoris sed veritatis ratione modorum significandi naturam ignorantibus propellare dicentes de propositis opiniones versipellium abolendo si que sint inanes et supervacue, nostras quidem rationibus probabilibus nec non sermonibus ermineticis fulciendo, dicta ceterorum enimathica de modis significandi in per se nota finaliter resolvendo. Im weiteren Verlauf des Prologus handelt der Verfasser von der grundlegenden Bedeutung der modi significandi für die Grammatik. An die Spitze des Traktates stellt er dann eine eingehende Begriffsbestimmung und Einteilung der modi significandi. Der Tractat ist vielfach in die Form von Quaestionen gekleidet. Die beiden ersten Quaestionen sind: Utrum modi significandi essendi et intelligendi sint idem (fol. 69v) und: Utrum modus significandi potest esse signum modi intelligendi et essendi. Diese Fragen werden im Sinne des erkenntnistheoretischen Realismus gelöst: modi essendi et intelligendi sunt principia modi significandi... modus significandi, cum sit effectus modi intelli-

gendi et essendi poterit esse signum modi intelligendi et modi essendi. In den gleichen Gedanken bewegt sich die Questio: Utrum modi significandi sumantur a proprietstibus rerum (fol. 74r). Ich kann hier, da es sich vor allem um eine literarhistorische Übersicht handelt, auf den reichen Inhalt dieser Sprachlogik, dieses tractatus de modis significandi, den ich für den inhaltlich und methodisch bedeutendsten und philosophisch wertvollsten von allen mir bekannten Erzeugnissen dieser Literaturgattung halte, nicht näher eingehen, sondern muß in der Beschreibung oder Inhaltsangabe der Gothaer Handschrift weiterfahren.

Das nächste Bestandstück ist schon früher erwähnt, es ist dies der hier mit einem Prologus ausgestattete Tractatus de modis significandi, den wir oben mit hoher Wahrscheinlichkeit dem Martinus von Dacia zugeteilt haben (fol. 116r— 137r). Sowohl im Explicit wie auch im Inhaltsverzeichnis auf der Innenseite des vorderen Einbanddeckels ist das Werk als: Modi significandi minores bezeichnet, eine Benennung, die uns auch in einer der Venediger Handschriften begegnet ist. Der übrige Inhalt der Handschrift kommt für die Zwecke unserer Untersuchung nicht in Betracht.

8. Für die Literaturgeschichte des Tractatus de modis significandi ist auch Cod. H. J. V. 1 der Bamberger Bibliothek einschlägig.[63] Es enthält dieselbe zunächst mathematisch-astronomische Abhandlungen, die für uns hier nicht in Betracht kommen. Auf fol. 65r beginnt von einer Hand wohl noch des 13. Jahrhunderts geschrieben ein grammatikalischer ins Sprachphilosophische übergehender Traktat ohne eigenen Titel, der bis fol. 94v sich ausdehnt. Das Initium (fol. 65r) lautet: Quoniam circa orationes grammaticas videlicet in plerisque non accidit minima difficultas, propter hoc ad presens de hujusmodi orationibus inquirentes primo inquiramus quid sit constructio et quid oratio et quomodo differant inter se. Die Schlußworte (fol. 94v) lauten: quia li dormiam supponit pro pace que est in terris, li requiescam pro secunda pace que est in celis. Ad quam nos perducere dignetur qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat Deus per omnia secula seculorum. Amen.

Dieser scharfsinnige grammatikalische oder besser sprachlogische Traktat hat mehr den Charakter der grammatikalischen Sophismata, insofern an einzelnen Sätzen als Beispielen die sprachlogischen Regeln und Grundsätze demonstriert werden. Ich will nur ein paar dieser Exemplare anführen: Animal homo currit (fol. 65r). Alii faciant sine me, ne moriatur (fol. 69r). Magister te non legente parisius dicendum est ve scolaribus (fol. 74v), ein auch sonst häufig vorkommendes Sophisma: Legendum est musas (fol. 79r). Inter est

[63] Ich wurde auch auf diese Handschrift durch Herrn Professor P. Lehmann freundlichst aufmerksam gemacht.



mea et imperatoris castam ducere uxorem (fol. 79v). Im Anschluß an dieses eingehend erörterte Sophisma ist dann fol. 81r bemerkt: Per ea que dicta sunt potest solvi hoc sophisma Interest mea morantis parisius disputare. Item hoc sophisma solvitur per predicta: Moris erat persis ducibus tunc temporis omnem ducere in arma domum (fol. 81r). Amatus sum vel fui quia legitur Virgilium (fol. 81r). Über dieses Sophisma wird eingehend von fol. 81r—84r in drei Quaestionen gehandelt. Vado Romam, quo pervento transeundum est ultra (fol. 87v). Es ist dies ein altes Sophisma, für welches der Verfasser sich hier schon auf Petrus Helie beruft: Nota quod dicit Petrus Helye, quod hoc quod est romam ratione rei significate est adverbium, ratione autem modi significandi est nomen et per hoc solvuntur omnia que possunt obici de quo. Auf fol. 89r beginnt ein Sophisma: Urbem quam statuo vestra est, wobei am Rande bemerkt ist: Dicit Virgilius. Proh dolor o socii quia socius noster frangitur rura (fol. 89v). Auf fol. 92r begegnet uns das Sophisma: Alter alterius iactantes vultus. Querebant taciti, noster ubi esset amor. Am Rand steht: Ovidius epistolarum. Die letzten Beispiele sind aus der Heiligen Schrift genommen: Sequencia sancti evangelii secundum Lucam und In pace in idipsum dormiam et requiescam (fol. 94r—94v), was diesen grammatikalisch-sprachlogischen bei dieser Literaturgattung sonst im allgemeinen nicht üblichen religiös-frommen Abschluß und Ausklang gibt. Für die Technik und Methode der sprachlogischen und grammatikalischen Sophismata ist dieses im 13. Jahrhundert entstandene Werk ein interessanter Typ, auf dessen nähere Untersuchung wir in dieser unserer literaturhistorischen Übersicht verzichten müssen. Bemerkt sei noch, daß in diesem Werke häufig Werke des Aristoteles und zwar nicht bloß logische, sondern auch die Physik, De caelo et mundo, De generatione et corruptione zitiert werden. Es zeigt dieses Werk einen viel ausgesprocheneren philosophischen Charakter als parallele Arbeiten von Johannes von Garlandia u. a.

Hierauf folgt in der Handschrift von fol. 94v—101v des Tractatus de modis significandi des Matthaeus de Bononia, der mir in anderen Handschriften noch nicht begegnet ist. Das Initium (fol. 94v) lautet: Incipiunt modos (?) significandi per partes principia. Quoniam de principiis in qualibet constructione quelibet pars (?) orationis sunt V per ordinem. Primum est vox que imponitur ad significandum. Secundum est signum speciale, ad quod imposita est vox ad significandum principaliter, Tertium est modus significandi generalis qui reponit constructionem in partem. Quartum est modus significandi essentialis specialis et iste reponit constructionem in speciem partis, quintum est modus significandi accidentalis etc. Der Schluß (fol. 101v) lautet: sed ratione determinantis et specificantis in determinationem verbi s ... (Dieses verblaßte

Wort konnte ich nicht entziffern. Hierauf folgt in roter Schrift folgender Kolophon: Expliciunt questiones Magistri Mathei bononiensis super modos significandi et super grammaticum. reportate per manus Jo (das Übrige des Wortes ist radiert) ... et sunt determinate omnes per Magistrum Matheum. Hieraus dürfen wir entnehmen, daß Magister Matthaeus von Bologna nicht bloß der Verfasser der quaestiones super modos significandi, sondern auch der vorausgehenden quaestiones grammaticales ist. Der Tractatus de modis significandi ist auch in Quaestionenform abgefaßt und zeigt die gleiche philosophische Orientierung und zwar noch auf viel intensivere Weise als das vorhergehende grammatikalisch-sprachphilosophische Sophismatawerk. Auf fol. 98r ist Magister Alanus zitiert: Unde dicit Alanus, quod rebus existentibus ut videtur genus humanum voces ad significandum res pro libito sue voluntatis imponit. Ich habe diesen Satz nicht wörtlich in den Schriften des Alanus de Insulis finden können, wohl aber mehrmals dem Sinne nach, so in der Einleitung zu den Regulae de sacra Theologia und auch im Liber sententiarum.[64] In der Quaestio: Utrum res existens sub permanente et quiete possit imponi ad significandum per modum fluxus et econverso ist auch eingehender über das aristotelisch-scholastische Axiom: Nihil est in intellectu nisi prius fuerit in sensu. (fol. 98v) gehandelt.

9. Eine für die Literaturgattung der Summae oder Tractatus de modis significandi beachtenswerte Handschrift ist Cod. 55 (s. XIV) der Hospitalbibliothek zu Cues. Das erste Stück dieser von verschiedenen Händen geschriebenen Sammelhandschrift ist eine Abhandlung De modis significandi mit dem Initium: Philosophus in prohemio metaphysice scribit scire et intelligere magis arte quam experimento esse arbitramur et artifices expertes sapientiores opinamur. Der anonyme Verfasser stellt sich eingangs 10 Fragen, in deren Beantwortung er die mit den modi significandi zusammenhängenden Probleme löst. Er zitiert sehr häufig Aristoteles. An einer Stelle ist mir bei rascher Durchsicht auch ein Thomaszitat aufgefallen. Auf fol. 4r ist bemerkt: Et hoc etiam quod dicit Thomas, quod esse fluit ab essentia. Sprachphilosophischen Charakter weist auch das letzte Stück der Handschrift (fol. 95r—100r) auf: Magistri Friderici tractatus originis octo partium orationis ex natura rei. Das Initium ist dieses: Cum ignorantia debite cognitionis in qualibet facultate sit debilitas et defectus intellectus.

10. Zwei jüngere für die Literaturgattung der Tractatus de modis significandi interessante Handschriften sind die Codd. 468 und 560 (beide s. XV) der Stadtbibliothek zu Mainz, auf die mich auch H. Prof. Lehmann hinwies.

[64] M. P. L. 210, 623 und 614.

Cod. 468 enthält, wie wir schon früher gesehen haben, an erster Stelle den mit: Cum cujuslibet artificis essentialia usw. beginnenden Traktat De modis significandi, als dessen Verfasser wir den Magister Martinus de Dacia festgestellt haben. An zweiter Stelle (fol. 53r—59v) beginnt ein anonymer sprachlogischer Traktat mit dem Initium: Ut grammatici et modiste veteres pluresque eos de via antiquorum bene enuntiaverunt modos significandi esse entia et alia voci et aliter in existentia etc. Beachtenswert ist hier, daß die Tractatus de modis significandi hier mit der via antiqua in Beziehung gebracht werden. Wir werden weiter unten sehen, daß die Ockhamisten, die Vertreter der via moderna, sich von ihrem erkenntnis-theoretischen Standpunkte aus ablehnend gegen die modi significandi verhalten haben. Am Rand von fol. 53r ist bemerkt: Anno LXII (1462) per manus magistri Joannes Juff de Burzbach. Der Verfasser ist am Schluß genannt: Collecta autem sunt hec a. D. 1458 die XVI februarii in studio Heidelbergensi per Echardum Knab de Zwifalten artium magistrum.

Das dritte Stück der Handschrift ist ein anonymer Kommentar zu dem in poetischer Form abgefaßten Traktat De modis significandi des Joannes Josse de Marvilla. Das Initium dieses Kommentar, der von fol. 60r—94v sich erstreckt, lautet: Circa initium modorum significandi, sicut dicit Philosophus in primo Posteriorum: ad cognitionem rei necesse est eius causas cognoscere.

Auch das nächste Stück, das fol. 95r mit dem Initium: Quoniam autem scire et intelligere contingit in omni scientia ex cognitione principiorum beginnt, ist ein Tractatus de modis significandi. Es handelt sich, wie schon aus diesem Initium ersichtlich ist, um den dem Johannes Duns Skotus zugeschriebenen Traktat, die sogenannte Grammatica speculativa, als deren Verfasser wir Magister Thomas von Erfurt nachgewiesen haben. Oben steht hier als Überschrift: Presens textus modorum significandi partium orationis adscribitur sancto Thome. Aus dieser falschen Zuteilung schimmert der wahre Gedanke durch, daß ein Thomas, eben Magister Thomas von Erfurt, der Verfasser ist. Der übrige Teil der Handschrift ist für unsere Untersuchungen nicht einschlägig.

Die andere Mainzer Handschrift Cod. 560 enthält an dritter Stelle von fol. 100r an eine Sammlung sprachlogischer Traktate. Zuerst begegnet uns eine mit Randglossen versehene allgemeine Einführung in die Grammatik mit dem Initium: Sciendum quod dicit Aristoteles in principio celi et mundi: modicus error in principiis est magnus in effectibus (fol. 100r—134r), 101v). Nun beginnen gleichfalls von zahlreichen Randglossen umrahmt Textbücher De modis significandi. Auf fol. 101v findet sich der Anfang des Traktates des Thomas von Erfurt, hieran reiht sich von fol. 102r—113r der Tractatus

de modis significandi, den wir Martinus von Dacien zugeeignet haben. Hieran schließen sich von fol. 135r bis 158v ein unvollendeter anonymer Tractatus de modis significandi in Quaestionenform. Das Initium lautet: Sciendum quod dicit Aristoteles in principio celi et mundi modicus error in principio est magnus in effectibus.

Zwei anonyme Tractatus de modis significandi finden sich endlich noch im Cod. Class. X n. 186 der Biblioteca Marciana zu Venedig, der uns schon aus den obigen Untersuchungen über Martinus von Dacien bekannt ist. Unmittelbar an den Traktat des Martinus von Dacien reiht sich von fol. 14v bis 16v eine kurze anonyme Abhandlung über den gleichen Gegenstand mit dem Initium: Constructio est passio constructibilium. Im Explicit ist diese Abhandlung als Traktat de modis significandi bezeichnet: Explicit liber secundorum modorum. Incipit tertius. Dieser dritte Traktat erstreckt sich von fol. 16v bis 23v und hat das Initium: Subiectum totius grammatice est constructibile.

So hat denn die handschriftliche Forschung uns eine stattliche Anzahl großenteils bisher unbekannter tractatus de modis significandi zutage gefördert. Wir haben als Verfasser solcher Werke kennen gelernt: Roger Bacon, Thomas von Erfurt, Siger von Courtrai, Michael de Marbais, Joannes Josse de Marvilla, Martinus von Dacia, Johannes von Dacia, Boetius von Dacia, Johannes Aurifaber, Hubertus (Lambertus) Hoggensis, Johannes Avicula de Lotharingia, Matthaeus de Bononia, Thomas Occan, Echardus Knab de Zwiefalten. Dazu kommen noch viele anonyme Schriften dieser Art.

V. Bedeutung der mittelalterlichen Sprachlogik.

Nachdem wir den Entwicklungsgang der mittelalterlichen Sprachlogik uns vergegenwärtigt und besonders die Literaturgattung der Tractatus oder Summae de modis significandi in ihren Haupterscheinungen aus den Handschriften festgestellt haben, erübrigt uns noch zum Schlusse ein Werturteil über dieses bislang noch wenig durchforschte Gebiet des mittelalterlichen Geisteslebens.

1. Die ersten, die besonders über die modi significandi und über die Modistae ihr Urteil abgegeben haben, sind die deutschen Humanisten gewesen.[65] Ich will nur ein paar Stimmen uns vernehmen lassen. Alexander Hegius hat in der seinen Dialogi beigedruckten Contra modos significandi Invectiva sich sehr kräftig ausgesprochen: Contra eos, qui modorum significandi notitiam credunt grammatico necessariam, qui novo nomine modistae vocantur. Er hält

[65] Vgl. über die nachfolgenden Urteile J. Müller, Modisten, Anzeiger für deutsches Altertum XXV (1878) 232—238, 352—355.



den Verfassern solcher Traktate De modis significandi, von denen er Michael de Marbasio nennt, barbarische Schreibweise vor, bezeichnet die Kenntnis dieser modi significandi als für die Grammatik schädlich und weist auch darauf hin, daß in Italien solcherlei Dinge unbekannt sind: Cur Itali non docent pueros modos significandi nisi quod eos cariores habent quam ut eis tam inutilia tamque noxia inculcent? Jakob Wimpheling handelt im 18. Kapitel seines Isidonius grammaticus de modis significandi und hebt gleich am Anfang hervor, daß, wenn aus diesen modi significandi eine Frucht herauswächst, dieselbe doch für Knaben nichts sei und von diesen nicht verdaut werden könne. Im weiteren Verlauf berichtet Wimpheling, daß die übermäßige Beschäftigung mit den modi significandi schon gereifte und sonst gelehrte Männer ganz verrückt gemacht hat.

Henricus Bebelius gibt in seiner Schrift: De institutione puerorum die Mahnung: modos significandi Joannis Jusse Michaelis de Morbosia tamquam venenum declina. Auch Erasmus von Rotterdam spricht sich sowohl in seiner Declamatio de pueris ad virtutem ac literas liberaliter instituendis wie auch in der Abhandlung De conscribendis epistolis sehr abschätzig über die Modistae aus, wobei wieder Michael de Marbasio als abschreckendes Beispiel vorgeführt wird.[66]

Man darf die temperamentvollen Äußerungen der Humanisten über die mittelalterliche Literatur weder als ganz unbegründet ablehnen noch auch als ganz berechtigt ohne weiteres sich aneignen. Es haben die Humanisten, die an Auswüchsen und Entartungen der literarisch-sprachlichen Form sich stießen, doch oft verallgemeinert und für die inhaltlichen gedanklichen Werte des Mittelalters nicht immer das genügende Verständnis aufgebracht. Wie hat z. B. Lionardo Bruni so schroff über die Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts geurteilt und sich dafür von Baptista de' Giudici sagen lassen müssen, daß seine eigene in gefälligem Latein geschriebene Übertragung der Nikomachischen Ethik den Aristotelischen Text vielfach sachlich unrichtig wiedergibt.[67] In unserem Fall wird man die ablehnende Haltung der Humanisten von ihrem Standpunkt aus wohl begreifen, da für die Pflege klassischer Studien und für ein elegantes Latein aus dem Studium der modi significandi wahrlich kein Ertrag zu erwarten war. Wir haben ja schon aus dem 13. Jahr-

[66] Auch an den deutschen Universitäten zeigt sich im 15. Jahrhundert der Gegensatz zwischen den humanistischen Bestrebungen und den Vertretern einer logisch und metaphysisch orientierten Grammatik (Grammatici positivi — Grammatici speculativi). Vgl. G. Bauch, Die Rezeption des Humanismus an der Universität Wien, Breslau 1903, 7f.

[67] Vgl. Grabmann, Eine ungedruckte Verteidigungsschrift von Wilhelms von Moerbeke Übersetzung der Nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Lionardi Bruni. Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Festschrift Hertling (Freiburg 1913) 133—142.

hundert die Klage vernommen, daß die Sprachlogik das Studium der auctores, der Klassiker in den Hintergrund gedrängt hat.

2. Indessen ist die mittelalterliche Sprachlogik, wie sie namentlich in den Traktaten de modis significandi zutage tritt, für die Geschichte des mittelalterlichen Geisteslebens und Wissenschaftsbetriebes von nicht geringem Wert. Einmal erweitert sich damit unsere Kenntnis der scholastischen Philosophie, und zwar speziell, wie dieselbe in der Artistenfakultät gepflegt wurde. Baeumker hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die bisherige Forschung in erster Linie die von den Theologen gepflegte und angewendete Philosophie, welche allerdings im 13. Jahrhundert die bedeutendere gewesen, weniger die in der Artistenfakultät angewachsene philosophische Literatur ins Auge gefaßt hat.[68]

Weiterhin dürfen wir nicht übersehen, daß im Mittelalter die Lehrer und Gelehrten der Spezialwissenschaften, der Theologie, des kanonischen und römischen Rechtes und der Medizin durch die Artistenfakultäten gegangen sind, vielfach zuvor Magistri artium gewesen sind und dadurch die auf diesem Gebiete erworbene wissenschaftliche Einstellung auf ihr eigenes Fach übertragen haben. Die Lehrtätigkeit war zu einem guten Teile eine kommentierende, die Erklärung eines Textbuches. Da ist es nun einleuchtend, daß ein Theologe oder Jurist, der mit der Sprachlogik und mit den modi significandi vertraut geworden war, auch bei der Erklärung der heiligen Schrift, der Sentenzen des Petrus Lombardus oder juristischer Texte auf die Bedeutungen der einzelnen Satzteile sein Augenmerk richtete und das logische und sprachlogische Element in der Interpretationsmethode betonte. Es ist ebenso einleuchtend, daß dabei historische und psychologische Gesichtspunkte, die aus der Einfühlung in die Persönlichkeit und Zeit des Verfassers der betreffenden Textstellen sich ergeben, vielfach in den Hintergrund treten mußten.

In der Anschauung, daß es für alle Sprachen nur eine Grammatik gebe, lag es auch begründet, daß philologische Orientierung, Rücksichtnahme auf den Sprachcharakter oder auf die Originalsprache, wenn das lateinische Textbuch eine Übersetzung aus dem Griechischen, Arabischen oder Hebräischen war, keine sonderliche Rolle spielt. Es gibt hier indessen auch Ausnahmen, besonders in der auf Quellenverständnis viel mehr als die spätere Zeit des Nominalismus gerichteten Hochscholastik. So hat der heilige Thomas von Aquin, der zu Neapel von Magister Martinus in die Grammatik und Sprachlogik eingeweiht worden war, das lebhafte Bedürfnis empfunden, bei seinen

historische Klasse 1920. 8. Abhandlung [München, 1920, 30]).

[68] Cl. Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter (München 1916, 17). Derselbe, Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino und seine Disputation vor König Manfred (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und



Aristoteleskommentaren und Aristotelesstudien durch die Beihilfe seines sprachkundigen Freundes Wilhelm von Moerbeke mit den „exemplaria graeca" in Fühlung zu treten und durch eine möglichst wortgetreue Übersetzung die Eigenart des griechischen Originals berücksichtigen zu können.

Sprachlogik und Bedeutungslehre haben nicht bloß die kommentierende Tätigkeit der mittelalterlichen Autoren in der angeführten Weise beeinflußt, sondern sind auch in den selbständigen systematischen Werken zur Geltung gelangt. Die scholastische Theologie, um auch hier auf diesen Wissenszweig uns zu beschränken, hat für die Ausprägung einer möglichst präzisen und korrekten theologischen Terminologie von der Sprachlogik und auch von der Theorie der modi significandi einen ausgiebigen Gebrauch gemacht. Simon von Tournai z. B. hat in der Einleitung seiner ungedruckten theologischen Summa eingehende sprachlogische Erörterungen gepflogen und über die verschiedenen Formen der significatio sich ausgesprochen.[69] Auch in den gleichfalls ungedruckten Summen des Petrus von Capua, des Martinus von Cremona, des Martinus de Fugeriis und besonders des Praepositinus ist für theologische terminologische Untersuchungen zur Gottes- und Trinitätslehre die Sprachlogik herangezogen.[70] Besonders ausführlich sind in dieser Hinsicht Alexander von Hales[71] und Ulrich von Straßburg[72] in ihren großen theologischen Summen. Auch die Kommentatoren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus besprechen namentlich in der Distinktion 22 des ersten Buches solche Probleme. Der heilige Thomas spricht an dieser Stelle sich grundsätzlich über das Recht und die Pflicht der Theologie aus, sich auch der Sprachlogik und Bedeutungslehre zu bedienen: Theologia inquantum est principalis omnium scientiarum, aliquid in se habet de omnibus scientiis; et ideo non solum res, sed nominum significationes pertractat; quia ad salutem consequendam non solum est necessaria fides de veritate rerum, sed etiam vocalis confessio per nomina. Rom. 10, 10: Corde creditur ad justitiam ore autem confessio fit ad salutem. (I Sent. dist. 22 expos. textus). Thomas[73] macht auch tatsächlich in der Gotteslehre, in der Trinitätslehre, in der Christologie und auch sonst, wo terminologische Schärfe und Klärung für den Theologen erwünscht ist, von der Sprachlogik einen Gebrauch, und zwar in der Weise, daß eine theologisch und logisch korrekte und sprachlich durchsichtige Ausdrucksweise geschaffen ist. Den Weg unnötiger Spitzfindigkeiten und ins Kleine und Kleinliche sich verlierender Detailuntersuchungen vermeidet der auf das Sachliche

[69] M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, 537 ff.

[70] Ibid. 533, 526, 530, 560 f. [71] Alex. Hal. S. Th. I qu. 48—57.

[72] Ulrich von Straßburg, Summa de bono lib. II tract. 1.

[73] Vgl. I. Sent. dist. 22; S. Th. I qu. 13 u. 31, III qu. 16 u. 78; S. c. G I, 51; De pot. qu. 5 usw.

streng eingestellte und methodisch ungemein fein empfindende große Scholastiker. Es ließe sich über die Anwendung der Sprachlogik auf Probleme der Theologie in den Werken des heiligen Thomas eine umfassende Abhandlung schreiben. Ebenso müßte erst in eingehender Untersuchung festgestellt werden, ob und wie die Traktate De modis significandi auf die Theologie vom Ende des 13. Jahrhunderts bis zum Ausgang des Mittelalters einen Einfluß ausgeübt haben. Die Ockhamisten, z. B. Pierre d'Ailly[74], der Destructiones modorum significandi verfaßte, verhielten sich großenteils ablehnend gegenüber den hergebrachten Modi significandi. Ihrer erkenntnistheoretischen Einstellung entsprach die in den Traktaten De modis significandi meist schon im Prooemium vorausgesetzte und ausgesprochene Gegenüberstellung der modi essendi, intelligendi, significandi nicht, da ja dieser Parallelismus mehr auf einen realistischen Standpunkt in der Universalienlehre zugeschnitten ist. Die Spezialuntersuchung wird die hier bestehenden Zusammenhänge und treibenden Motive aufhellen müssen. Johannes Gerson hingegen hat in einer aus fünfzig Thesen (quinquaginta propositiones) bestehenden Abhandlung: De modis significandi[75] sich zu Gunsten dieser scholastischen Literaturgattung ausgesprochen und namentlich deren Wert für die Theologie unterstrichen: „Theologus in inquisitione speculabilium curiositatem evitet non plus quam expedit moralia dimittendo. Sequatur insuper modos significandi quibus utitur communis schola Doctorum, etiam si quandoque posset invenire suo judicio magis idoneos. Exponat modos communes, non contemnat aut immutet . . . Ex modis significandi grammaticalibus et logicalibus plurimae difficultates in quavis scientia, maxime in Theologia possunt terminari." Gerson findet in weiteren Darlegungen sogar auch Verbindungswege, die von den modi significandi zur Mystik führen.

3. So ist diese bislang wenig bekannte mittelalterliche Literaturgattung sowohl in sich eine beachtenswerte Erscheinung des scholastischen Unterrichts- und Wissenschaftsbetriebes wie auch ein nicht zu unterschätzendes Hilfsmittel, um andere weite Gebiete des mittelalterlichen Geisteslebens besonders in formellen und methodischen Belangen besser verstehen und allseitiger würdigen zu können. Außer diesem geschichtlichen Erkenntniswert eignet diesen Summen de modis significandi auch ein wissenschaftlicher Gegenwartswert, insofern auch in unseren Tagen dazu ganz parallele Problemstellungen bei E. Husserl, A. Marty u. a. uns entgegentreten. Vor allem hat M. Heidegger in seiner schon früher erwähnten Monographie über die Kategorien-

[74] Vgl. C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande IV Leipzig 1870, 106.

[75] Joannis Gersonii Opera omnia. Ed. M. Lud. Ellies du Pin IV Antwerpiae 1706, 816 bis 821. C. Prantl, a. a. O. 142f.

und Bedutungslehre des Duns Scotus die von ihm als erstes Skotuswerk betrachtete Grammatica speculativa in moderne Beleuchtung gerückt, hat die in ihr entwickelten Gedankengänge mit sinnverwandten modernen Problemstellungen in innige Fühlung gebracht und hat das Gerippe des mittelalterlichen Textes mit Fleisch und Blut lebendiger Gegenwartsphilosophie umkleidet. Besonders hat Heidegger es verstanden und vermocht, den mittelalterlichen Autor in die Formen der Philosophie Husserls, in die Terminologie der Phänomenologie einzufügen. Er kann auch Texte aus Lotze anführen, die „man eine verdeutlichende Übersetzung der kurzen Sätze des Duns Scotus nennen könnte".[76] Es liegt nicht in der Absicht dieser literarhistorischen und philosophie-geschichtlichen Darlegungen gewidmeten Abhandlung, diesen Gegenüber- und Zusammenstellungen Heideggers näher nachzugehen oder gar dieselben durch die Bearbeitung der anderen Summae de modis significandi zu erweitern, ebensowenig wie hier zu der Frage über die Berechtigung einer logischen Grammatik[77] Stellung genommen werden kann. Jedenfalls wird eine weitere inhaltliche und problemgeschichtliche Untersuchung und Würdigung der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik, vor allem der Summae de modis significandi unsere Erkenntnis der „scholastischen Züge im modernen Denken und der modernen Züge im scholastischen Denken" bereichern und vertiefen.

[76] M. Heidegger a. a. O. 139.

[77] Vgl. K. Voßler, Grammatik und Sprachgeschichte oder das Verhältnis von „richtig" und „wahr" in der Sprachwissenschaft. Logos I (1910). Das System der Grammatik. Logos IV (1913). Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft, Heidelberg 1901. Gesammelte Aufsätze zur Sprachphilosophie, München 1923, 4ff, 213ff. H. Maier, Logik und Psychologie. Festschrift für A. Riehl, Halle 1914, 344f. L. Kramp, Das Verhältnis von Urteil und Satz, Bonn 1916.

V.

STUDIEN ÜBER ULRICH VON STRASSBURG.

BILDER WISSENSCHAFTLICHEN LEBENS UND STREBENS AUS DER SCHULE ALBERTS DES GROSSEN.

Eine Darlegung der wissenschaftlichen Stellung und des wissenschaftlichen Einflusses Alberts d. G. bietet für die Beurteilung des Entwicklungsganges der Scholastik neue Licht- und Gesichtspunkte. Albert d. Gr., der gründliche Aristoteliker, der weitschauende Naturforscher, der tiefblickende Metaphysiker, der scharfsinnige Theologe und tiefempfindende Mystiker, hat Schule gemacht. Seine Schüler haben die eine oder andere Wissensrichtung des Doctor universalis weiterentwickelt. Alberts größter Schüler, der noch vor seinem Meister in die Gruft sank, war Thomas von Aquin. Mächtig war des Lehrers Einwirkung auf den hochbegabten Schüler.[1] Dieser bildete die Ideen seines Lehrers selbständig weiter und hat in vielen Stücken Albert überholt. Alberts Geist wirkte auch ein auf eine Anzahl von unmittelbaren und mittelbaren Schülern, die wie er Deutschlands Söhne waren und gleich ihm St. Dominikus' Kleid trugen. In Johannes Lektor v. Freiburg,[2] in Dietrich v. Freiberg,[3] in Hugo v. Straßburg, in Nikolaus von Straßburg,[4] dem Verfasser einer ungedruckten philosophischen Summa im Geiste Alberts und des heiligen Thomas, fand Alberts Denkrichtung eine pietätsvolle Weiterentfaltung. Wir finden noch in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts an der philosophischen Fakultät der Kölner Universität eine Schola Albertistarum.[5] Auch die Weltanschauung der deutschen Mystiker des Predigerordens, eines Eckhart, Tauler, Seuse, Joh. von Tambach usw. ist von Gedanken des großen Albertus durchwoben.

[1] Das Verhältnis zwischen Thomas und Albert d. Gr. ist bis jetzt so viel wie ganz ununtersucht geblieben. Die Schrift von Liechty, Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin bewegt sich nur in allgemeinen Wendungen.

[2] Nähere Literatur über diesen mutmaßlichen Schüler Ulrichs von Straßburg siehe weiter unten.

[3] Quétif-Echard, Scriptores Ord. Praed. I, 510 sqq. Denifle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte d. MA. II, 210, 228, 240,421 Anm. 1, 528 und 647. Chartularium II, 143, 148. Histoire littéraire de la France XXVII, 74—79. Feret, La faculté de théologie de Paris III, 449 ff. Hurter, Nomenclator IV, 357 Anm. 2. Michael, Geschichte des deutschen Volkes III. Bd. Freiburg 1903 S. 124, 146, 424. Engelbert Krebs, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg) Münster 1906.

[4] Über ihn siehe unten in Abhandlung XI.

[5] Ehrle, Stimmen aus Maria-Laach XIX (1880) S. 256.

Zu den begeistertsten und treuesten Schülern Alberts zählt Ulrich von Straßburg, Ordens- und Stammesgenosse des großen Denkers, eine reich begabte Natur. In Ulrich spiegelt sich Alberts wissenschaftliche Individualität mit ungetrübter Deutlichkeit. Wenn die pietätsvolle Auffassung des Schülers der verläßigste Schlüssel zur richtigen Würdigung der Lehre des Meisters ist, dann ist Ulrichs Summa am ehesten dazu angetan, den Vollgehalt der Doctrina Alberts zu erschließen. Mit Freuden würden deswegen diejenigen, welche bewundernd zum großen Albertus aufschauen, es begrüßen, wenn in nicht ferner Zeit Ulrichs theologische Summa die längstverdiente Drucklegung finden würde.[6]

Die hier folgenden Skizzen über den Lebensgang, über die Werke, über die Eigenart der Philosophie und Theologie Ulrichs von Straßburg und über sein Ansehen und seine Bedeutung in der späteren Scholastik sollen nur ein bescheidener Beitrag dazu sein, diesen in der Gegenwart wenig mehr bekannten und geschätzten Scholastiker weiteren Kreisen zur Kenntnis zu bringen.

Straßburg war der Heimatsort und der Wirkungskreis Ulrichs. Straßburg hat im Mittelalter als Stätte wissenschaftlichen Lebens und Strebens in deutschen Landen mit Köln gewetteifert. Die Dominikaner Hugo und Ulrich von Straßburg, Tauler und Johannes von Tambach, der Augustinergeneral Thomas von Straßburg, später Geiler von Kaiserberg, der Kartäusermystiker Nikolaus Kemph von Straßburg, Sebastian Brant und Jakob Wimpheling, alle diese Namen bekunden, daß tiefdenkende Scholastik, gottsuchende Mystik und klassisher Humanismus in Straßbürg einen fruchtbaren Nährboden gefunden haben.[7]

Über die Persönlichkeit und die Lebensumstände Ulrichs geben die Quellen recht spärlichen Aufschluß. Ist ja doch selbst des großen Albert Lebensweg in noch vielfach nicht erhelltes Dunkel gehüllt.[8] ‚Es ist eine beschämende Tatsache', bemerkt Cardauns,[9] ‚daß Deutschland den größten Mann, den es im Mittelalter erzeugt hat, noch so wenig kennt'. In Betreff der Straßburger Dominikanertheologen beklagt auch Quétif den Mangel an zugänglichen verläßlichen Quellen und verspricht sich aus der Erschließung der durch die Reformation in fremde Hände übergegangenen Dominikanerbibliothek einen sicheren Einblick in die Gelehrtengeschichte des Straßburger Konventes.[10]

[6] Eine Ausgabe der beiden ersten Bücher der Summa Ulrichs veranstaltet Frl. Dagouillon in Paris.

[7] Im Stamser Katalog ist auch ein Guido von Straßburg erwähnt. Vgl. Denifle, Archiv II, 234.

[8] Michael III 69.

[9] Cardauns, Konrad von Hostaden. Köln 1880. S. 137.

[10] ‚Si quando aspirante numine domus Argentinensis ad ordinem revertatur, aut si saltem permittentibus illis, qui nunc ea potiuntur, bibliothecam nostram, quam etiam nunc extare ferunt integram, lustrare liceat, tum de hoc auctore, tum de egregiis aliis ejus domus alumnis dari poterunt certiora'. I, 470.

Bei diesem kärglichen Quellenmaterial ist es einigermaßen erklärlich, wenn ein Fabricius eine Identität zwischen Ulrich und Thomas von Straßburg für nicht ausgeschlossen hält,[11] oder wenn der Franziskaner Alva y Astorga Ulrich und Hugo von Straßburg für ein und dieselbe Person hält.[12] Dieser gänzlichen Annullierung der Persönlichkeit Ulrichs steht als anderes Extrem die Verdreifachung Ulrichs durch mehrere Literaturhistoriker des Predigerordens entgegen, welche drei Ulrich aufführen und die Entscheidung, welcher von diesen der hochgefeierte Summist und begeisterte Schüler des großen Albert gewesen, nicht leicht machen. Leander Albertus von Bologna in seinem in Dialogform gearbeiteten Buche: ‚De viris illustribus ordinis Praedicatorum libri sex' notiert auf fol. 137 im unmittelbaren Anschluß an Dietrich von Freiburg und Ägidius von Lessines einen Bacchalarius Huldricus Theutonicus als Verfasser einer großen theologischen Summa, eines Sentenzenkommentars und eines Kommentars zu den aristotelischen Meteora. Als Blütezeit dieses Theologen setzt Leander Albertus ungefähr das Jahr 1271 fest. fol. 138r erwähnt sodann Leander Albertus den Hugo von Straßburg als Verfasser des Compendium theologiae (1268) und er führt hierauf mit großer Emphase den Ulricum Engelbertum ein, der zwar nicht Doctor gewesen sei, aber in dem von ihm edierten Buche als bestgeschulten Theologen und Philosophen sich bekundet und eine große Schar wissensfroher Schüler um sich gesehen habe. Dieser Ulrich war nach Leander Albertus Provinzial von Deutschland und ist nach seiner Berufung nach Paris noch vor Antritt seines akademischen Lehramtes dortselbst 1277 gestorben. Endlich fol. 139v erwähnt Leander Albertus noch einen Ulricus Argentinas als begeisterten Schüler Alberts d. Gr. und als den Verfasser einer theologischen Summa und einiger Monographien.

Dem Leander Albertus haben getreulichst Lusitanus und der sonst in kritischen Fragen so klare portugiesische Dominikaner Antonius Senensis (de Sena) nachgeschrieben.

Die ganze Darstellung bei Leander Albertus macht schon für sich allein, ohne Rücksicht auf andere Quellen betrachtet, den Eindruck, es seien diese drei Ulrich in Wirklichkeit doch nur ein einziger gewesen. Leander Albertus scheint die ihm zugeflossenen Nachrichten aus dem Leben Ulrichs von Straßburg getrennt und gewissermaßen personifiziert zu haben und so einen Ulrich als hervorragenden Summisten, einen zweiten Ulrich als Ordensprovinzial, Lieblingsschüler Alberts d. Gr. und angehenden Pariser Theologieprofessor

[11] Joannis Alberti Fabricii Bibliotheca latina medii aevi. Florentiae 1859. tom. VI, pag. 575.
[12] Alva y Astorga, Pleytos de los libros lite 38 p. 173 u. Sol Veritatis, Matriti 1660 n. 312.

sich zurecht gelegt zu haben, während er für seinen dritten Ulrich weder eine fixe Zeitangabe noch auch eine nähere wissenschaftliche Signatur geboten hat. Bei der in den Handschriften häufigen Bezeichnung der Ordensautoren in der durch weitere Zusätze nicht bestimmten Form: fr. albertus, fr. thomas, fr. ulricus usw., ist eine solche Fiktion von drei Ulrich einigermaßen erklärlich. Es gab zu dieser Zeit noch andere Ulrich in der deutschen Provinz des Predigerordens, so sind bei Gerhardus de Fracheto eines Ulricus Fribergensis und eines Ulricus Frisacensis erbauliche Todesweisen beschrieben.[13] Diese beiden Ulrich sind bei Leander Albertus offensichtlich nicht gemeint, sie scheinen sich auch nicht auf dem Gebiete der Wissenschaften hervorgetan zu haben. Außerdem hat bereits Mamachi in seinen Annalen die Verschiedenheit dieser zwei letztgenannten Ulrich von dem gelehrten Ulrich von Straßburg nachgewiesen.[14] Die älteren Quellen, der von Denifle edierte Stamser Katalog, Pignon und später Ludwig von Valladolid kennen nur einen Schriftsteller Ulrich von Straßburg. Der Udalricus tripartitus des Leander Albertus ist demgemäß nur die einzige Person des Ulrich Engelberti und die an den drei Ulrich gerühmten Vorzüge schmücken nur einen historischen Ulrich. Quétif-Echard haben deswegen mit der Hypothese von den drei Ulrich gründlich abgerechnet.

Was den äußeren Lebensgang unseres Ulrich von Straßburg betrifft, so finden sich kurze Andeutungen im Stamser Katalog, bei Pignon, bei Johannes Lektor von Freiburg, Heinrich von Herford, Johannes Torquemada, Altamura und dgl., die in den folgenden Ausführungen Berücksichtigung finden sollen. Eine umfassendere Darstellung des Lebens und der wissenschaftlichen Stellung unseres Scholastikers findet sich in der kostbaren Gelehrtengeschichte des Predigerordens von Quétif-Echard.[15] In neuerer Zeit hat hierüber einige Notizen gesammelt Charles Schmidt in seiner Abhandlung: Notices sur le couvent et l'église des Dominicains de Strasbourg jusqu'au seizième siècle.[16] Schmidt beruft sich unter anderen Quellen besonders auf die Annalen des Dominikanerkonventes von Straßburg und auf den Freiburger Dominikaner Johann Meyer, der um das Jahr 1470 für die Nonnen von Adelshausen (bei Freiburg) nach Originalakten exakt gearbeitete ordensgeschichtliche Beiträge

[13] Gerardi de Fracheto Vitae fratrum ed. Reichert Lovanii 1896 p. 314 und 318. Über den seligen Ulrich von Friesach vgl. Monumenta conventus Frisacensis cp. 3 in Analecta s. ordinis Praedicatorum I, 334.

[14] Annales ord. Praed. I, 584.

[15] Quétif-Echard I, 356—358.

[16] Erschienen im Bulletin de la société pour la conservation des monuments historiques d'Alsace. II. Série, vol. 9 (1874/75) p. 161—224.

schrieb.[17] Übrigens sind trotz dieser Quellenverweise die Angaben Schmidts mitunter von recht problematischem Werte und teilweise offenbar irrig und unrichtig. Reichlicheres Licht wurde über Ulrichs Lebensverhältnisse und namentlich über seine Wirksamkeit als Ordensprovinzial durch Heinrich Finkes wertvolle Publikation: Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts, Paderborn 1891, verbreitet. Freilich spielen trotz alledem die Wörtchen ‚vermutlich', ‚wahrscheinlich' usw. in einer Lebensbeschreibung unseres Scholastikers eine bedeutende Rolle. Mögen einmal durch handschriftliche Funde in den noch vorhandenen und teilweise wenig durchsuchten Ordensarchiven diese Lücken ausgefüllt werden!

Ulrich Engelberti (Engelbrecht) entstammte aus der adeligen Familie der Zorn.[18] Eine domus magistri Engelberti in Straßburg wird 1278, eine curia Engelberti dortselbst 1302 erwähnt. Im Straßburger Urkundenbuch findet sich kein Ulrich Engelberti, wohl aber ein Hugo Engelberti verzeichnet.[19] Im Stamser Katalog[20] figuriert Ulrich ohne weiteren Zusatz als ‚Ulricus, bacularius in theol.' Diese Unsicherheit in Bezug auf den Familiennamen ist bei den Scholastikern eine nicht seltene Tatsache. Ulrich Engelberti trat wohl frühzeitig in das Straßburger Dominikanerkloster ein. Der Predigerorden hatte im Gebiete der Diözesen Konstanz, Basel und Straßburg eine Reihe blühender Niederlassungen errichtet, von denen besonders die Konvente von Freiburg und Straßburg in der Folgezeit Heimstätten regen wissenschaftlichen Strebens und Arbeitens geworden sind.[21] Schon im Jahre 1224 kamen

[17] Über Joh. Meyer vgl. den Artikel von P. Albert im Freiburger Diözesanarchiv 1893, 153 bis 193. P. Paulus von Loe O. Pr., Joh. Meyer Ord. Praed. Liber de viris illustribus Ord. Praed. (Quellen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland Heft 12) Leipzig 1923. Eine ausführliche, auf den umfassendsten handschriftlichen Untersuchungen fußende Darstellung des Lebens und der Schriften des Joh. Meyer hat J. Gabler in Angriff genommen. Joh. Meyer äußert sich in seiner Chronica brevis also über Ulrich: Item frater Ulricus Engelbertus quondam theotonie provincialis. Parisius ad legendum directus hoc tempore a domino ibidem est assumptus et multi alii excellentes fratres. (Cod. 939 des Bayerischen Nationalmuseums fol. 32r). Ausführlicher schreibt Joh. Meyer in seiner deutschen Chronik: Bruoder Ulrich etwen lesmaister zu strasburg und wie wol er nit waz maister gottlicher Kunst so hat er doch nit minder Kunst denn waer er maister gewesen als denn kuntsami gibt die schönen bücher und wisen lermaister die er in seiner schul gemachet hat. do er etliche iar daz provincial ampt wirdiklich geregieret hat in tutscher provincz und zu Paris kam und da lesen solt do nom in got ues diser zit. Cod. Md. 456 der Universitätsbibliothek Tübingen fol. 21v. Ich verdanke diese Texte der gütigen Mitteilung von Herrn J. Gabler.

[18] Ch. Schmidt l. c. p. 175.

[19] Straßburger Urkundenbuch III, 256.

[20] Denifle, Archiv II, 240.

[21] Über die Ausbreitung der Bettelorden in Südwestdeutschland handelt L. Baur in seiner umfangreichen gründlichen Arbeit: Die Ausbreitung der Bettelorden in der Diözese Konstanz. Freiburger Diözesanarchiv 1900, S. 1—107 (Dominikaner, Augustinereremiten und Karmeliten).

die Dominikaner nach Straßburg und erbauten ein Ordenshaus außerhalb der Stadt. Unter dem Bischofe Heinrich de Stalecken errichteten sie 1251 ein größeres Kloster im Innern der Stadt.[22] Der Dominikanerkardinal Hugo von St. Cher weilte im folgenden Jahre 1252 in diesem neuen Kloster. Am 4. November desselben Jahres starb dortselbst der Ordensgeneral Johannes Theutonikus. Die 1254 begonnene Klosterkirche wurde 1260 feierlich eingeweiht. Die Gebäude des 1860 durch einen Brand zerstörten protestantischen Gymnasiums in Straßburg bildeten ehemals den dortigen Dominikanerkonvent. Die dazu gehörige Kirche wurde durch das Bombardement des Jahres 1870 zerstört. In diesem Konvente von Straßburg wurde der jugendliche Ulrich mit der Regel und dem aszetischen Geiste des Predigerordens vertraut gemacht. Seine wissenschaftliche Ausbildung genoß Ulrich in der Schule Alberts d. Gr. Nach Ch. Schmidt saß Ulrich zugleich mit dem späteren Straßburger Prior Hugo Ripelin zu den Füßen des großen Meisters, als dieser Lektor in Straßburg war.[23] Das ist jedoch im höchsten Grade unwahrscheinlich. Denn Alberts Lehrtätigkeit in Straßburg war sicherlich zu kurz und vorübergehend, als daß ein so inniges Verhältnis zwischen ihm und seinem Schüler Ulrich sich hätte bilden können. Außerdem hat Albert, wenn dem Zeugnis des Heinrich von Herford[24] über sein Straßburger Lektorat wirklich zu trauen ist, schon in den dreißiger Jahren im Straßburger Konvent gelehrt. Aber Ulrich, der 1277 gewiß noch im rüstigsten Alter vom Tode hinweggerissen ward, ehe er in Paris den höchsten akademischen Grad sich erringen konnte, kann dazumalen schwerlich schon Alberts Zuhörer gewesen sein. Vielmehr dürfen wir mit einer nahehin an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit behaupten, daß Ulrich die Vorlesungen des großen Meisters in Köln gehört, und zwar nachdem letzterer die Gründung und Oberleitung des dortselbst 1248 errichteten studium generale übernommen hatte.

Zur Beleuchtung dieser Tatsache und zum Verständnis der späteren Lebensverhältnisse Ulrichs dürfte es hier nicht unangebracht sein, die Hauptdaten der vielfach noch schwankenden Chronologie im Leben Alberts d. Gr.

[22] Über die Gründung des Straßburger Dominikanerkonventes vgl. den Bericht der Annales Ellenandi Argentinensis in Mon. Germ. Hist. SS. XVII, 101, 102. Francisci Guillimanni De Episcopis Argentinensibus Liber commentarius, Friburgi 1668 p. 295 sqq.

[23] Charles Schmidt, l. c. p. 175.

[24] Liber de rebus memoriabilioribus sive Chronicon Henrici de Hervordia ed. Potthast Gottingae 1859, pag. 201. P. Fr. Pelster S. J., Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, München 1920, 84, verlegt die Regensburger und Straßburger Lehrzeit Alberts in die Zeit zwischen 1236 und 1244.

vorzuführen.[25] Vor 1245 war derselbe in verschiedenen Konventen — von Heinrich von Herford werden Hildesheim, Freiburg im Breisgau, Regensburg und Köln genannt — als Lektor (Lesemeister) der Theologie mit großem Erfolge tätig gewesen. Nach Heinrich von Herford, den hundert Jahre später sein Freiburger Ordensgenosse, Johannes Meyer, ausgeschrieben, wäre Albert unmittelbar von Straßburg nach Paris behufs Erlangung der Magisterwürde übergesiedelt. Indes ist, wie Finke bemerkt, auf Heinrich von Herford kein sicherer Verlaß, die Reihenfolge seiner Angaben kann unmöglich richtig sein.[26] Alberts Lektorat in Köln scheint länger gedauert zu haben. Sichere Zeitbestimmungen mangeln auch hier. Kommt ja Alberts Name nur selten in Kölnischen Urkunden vor.[27] Im Jahre 1245 ging Albert d. Gr. nach Paris und wirkte dort als angesehener Professor noch im Frühjahr 1248.[28] In einer Urkunde vom 15. Mai 1248 erscheint er zum erstenmal mit dem Titel eines Magisters der Theologie.[29] Das Generalkapitel zu Anfang Juni 1248 verfügte die Einrichtung von Generalstudien für die vier Ordensprovinzen.[30] Albert d. Gr. wurde mit der Eröffnung und Leitung des Hauptstudiums für die deutsche Ordensprovinz in Köln beauftragt und zog deswegen noch in demselben Jahre dorthin, um eine reich gesegnete Lehrtätigkeit auszuüben. Er wurde diesem seinem eigensten Berufe entrissen durch seine Erwählung zum Ordensprovinzial auf dem Wormser Provinzialkapitel 1254.[31] Im Jahre 1256 war er am päpstlichen Hofe zu Anagni, um die Mendikanten gegen die Angriffe des Wilhelm von St. Amour zu verteidigen.[32] Nach seiner Enthebung vom Provinzialat[33] 1257, war er wieder kurze Zeit in Köln.[34] Im Jahre 1259 treffen wir ihn auf dem Generalkapitel von Valenciennes mit der Ordnung des Studienwesens seines Ordens beschäftigt.[35] Nachdem er 1260—62 Bischof von Regensburg gewesen[36], wurde er nach vorübergehendem Aufenthalt in Köln von Papst

[25] Über die Schwierigkeiten in der Chronologie Alberts d. Gr. siehe Hertling, Albertus Magnus[2], Münster 1914, S. 6 u. 7. Finke, Die Freiburger Dominikaner und der Münsterbau (Sonderabdruck aus Alemannia Neue Folge, II. Band), Freiburg 1901, S. 7 ff. ‚Die gleichzeitigen Nachrichten über Albertus Magnus sind sehr dürftig und gestatten nur selten sichere Datierung seines Lebensgangs' (Finke a. a. O., S. 7). Auch in der soeben genannten gründlichen Monographie von Pelster sind noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst.

[26] Finke, a. a. O. S. 8 u. 9, Anm. 4.

[27] Cardauns, Konrad von Hostaden, S. 138.

[28] Michael III, 77.

[29] Chartularium I, 209.

[30] Michael III, 79. Chartularium I, 211.

[31] Michael III, 82. Pelster 84.

[32] Michael III, 87 u. 88. Pelster 84—86.

[33] Auf dem Generalkapitel von Florenz 1257.

[34] Michael III, 90. Pelster 85.

[35] Chartularium I, 385.

[36] Michael III, 92—97. Pelster 86.

Urban IV. zu Beginn des Jahres 1263 als päpstlicher Legat aufgestellt, um die Sache der Kreuzzüge zu betreiben.[37] Von 1264—1266 hielt er sich wahrscheinlich im Würzburger Konvent auf.[38] Von 1267 an wurde, freilich mit vielen Unterbrechungen, Köln sein Heim, wo er auch 1280 starb und seine Ruhestätte fand. Diese seine Vorliebe für Köln hat ihm den Namen Albertus Coloniensis — bei Dante (Parad. X) Alberto di Colonia — verschafft. Diese leider mit vielen Fragezeichen versehene chronologische Übersicht läßt ohne Zweifel die Kölner Lehrtätigkeit Alberts d. Gr. als die entsprechendste und wahrscheinlichste Zeit erscheinen, in welcher zwischen ihm und Ulrich von Straßburg das innige Band geistiger Verwandtschaft und Freundschaft sich geschlungen hat. Wir glauben nicht fehl zu gehen mit der Behauptung, daß in den Jahren 1248—1254 Albert d. Gr. auch unseren Ulrich von Straßburg als lernbegierigen Schüler um sich gesehen hat.

Albert war also der Lehrer Ulrichs. Das Wort des heiligen Ambrosius: ‚Primus discendi ardor nobilitas est magistri" trifft hier vollwertig zu. Albert von Bollstädt, schon von seinen Zeitgenossen ‚der Große'[39] zubenannt, als ein Wunder des Wissens: ‚qui reputabatur in omni scientia singularis'[40] gefeiert, eine erste philosophische und theologische Größe: ‚in philosophia magnus, in theologia maximus', Albert d. Gr., um den wie um die Größten des deutschen Mittelalters (Karl d. Gr., Friedrich Barbarossa) die Sage sich rankt, ein solcher Lehrer, in dem titanenhafte Denkkraft mit glänzenden ethischen Vorzügen und mit einer weitausgebreiteten, vielbegehrten, praktischen Wirksamkeit sich eint, mußte seine Zuhörer durch das, was er war und was er lehrte, in ihrem innersten Seelenleben ergreifen, zu großen Idealen hinreißen und zu gleichem wissenschaftlichen Streben mächtig begeistern. Auch Ulrich hat die Persönlichkeit und das Lehrwort seines Meisters gestaltend und entscheidend auf sein Geistesleben einwirken lassen und eine rührende Hingabe an den genialen Lehrer für sein ganzes Leben bewahrt. So verleiht er in seiner theologischen Summa ganz dem unpersönlichen, jeglichen subjektiven Aussprechens ledigen Charakter des damaligen wissenschaftlichen Arbeitens zuwider, seiner Begeisterung und Bewunderung für Albertus pietätsvollen Ausdruck in den schönen Worten: ‚Aliter autem ab omnibus praemissis vertit doctor meus Dominus Albertus Episcopus quondam Ratisbonensis vir

[37] Michael III, 98.

[38] Michael III, 102. Pelster 88.

[39] Mon. Germ. SS XVII, 202, 207.

[40] Wilhelm von Tocco Vita S. Thomae. Acta Sanct. Martii tom. I. 660 Heinrich von Herford nennt Albert d. Gr.: ‚Albertus philosophorum omnium totius christianitatis sol praeclarissimus et generalis' Chronicon 196.

in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit."[41] Das innige Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler dauerte als warme Freundschaft fort für das ganze Leben. Als Ulrich Provinzial wurde, da ist Albert es, dem er sein Leid klagt, seine Anliegen in warm empfundenen Briefen vorträgt. Wir werden später auf diese Briefe zurückkommen. Die Persönlichkeit des Lehrers war also für die theologische Heranbildung Ulrichs ein ungemein fördernder, richtunggebender Faktor.

Was den Studienbetrieb der Dominikanerschulen, hier des Kölner Studium generale betrifft, so werden für denselben die Grundsätze der scholastischen Methodik und die Lebensziele der heranzubildenden Ordenskleriker die maßgebenden Gesichtspunkte gewesen sein. Ein abschließendes, alle Fragen schlichtendes Werk über die Entwicklung des Studienwesens im Predigerorden steht noch aus, da ja nach Denifles[42] kompetentem Urteil auch der hierüber handelnden Monographie von Douais[43] die nötige Grundlage fehlt. Die von P. Badetti für den zweiten Band von Mamachis Annalen vorbereitete Abhandlung über das Studienwesen der Dominikaner ist ungedruckt geblieben. Die kleineren Arbeiten von Ölsner[44] und Preger[45] kommen als unzureichend nicht in Betracht. Das Quellenmaterial für die Studienordnung des Predigerordens liegt in den verschiedenen Redaktionen der Ordenskonsekutionen, in den von P. Reichert edierten Generalkapitelsakten (von entscheidender Bedeutung sind die Studienstatuten des Generalkapitels von Valenciennes 1259, an deren Ausarbeitung die Ordenstheologen Bonushomo, Florentius, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Petrus von Tarantasia beteiligt waren), und in vielen wertvollen Notizen in Denifles Chartularium Universitatis Parisiensis geborgen.[46] Außerdem können die Hauptnormen dieser Studienordnungen mehr oder minder auch aus der schriftstellerischen Tätigkeit der angesehensten

[41] Summa de bono lib. IV. tract. 3 cp. 9. Cod. Vatic. Lat. 1311, fol. 120v.

[42] Denifle, Archiv I, 184, Anm. 1.

[43] Douais, Essai sur l. organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs. Paris 1884.

[44] Ölsner, Pflege der Studien bei den Dominikanern im 13. Jahrhundert. Sybels Hist. Zeitschrift III, 411—424.

[45] Preger in der Zeitschrift für hist. Theologie 1869, S. 4 ff.

[46] Eine vortreffliche Zusammenstellung von Dokumenten zum Studienwesen des Predigerordens im 13. Jahrhundert findet sich in dem Liber Constitutionum S. Ordinis Praedicatorum juxta Codicem Prototypum B. Humberti anno 1259, abgedruckt in den Analecta S. Ordinis Praedicatorum tom. III. pag. 171—181 (de studentibus). In den Anmerkungen sind neben schätzenswerten kommentierenden Bemerkungen gleichzeitige legislative Dokumente über den Ordensstudienbetrieb abgedruckt. Gute Darlegungen über den philosophischen und theologischen Studiengang im Predigerorden gibt im Anschluß an Reicherts Acta capitulorum generalium Ord. Praed. P. G. M. Häfele O. Pr. in seinem Buche: Franz von Retz, Innsbruck 1918, 33—53.



Ordenstheologen abstrahiert werden. Was nun das Kölner Hauptstudium betrifft, so ist Ennen[47] der Meinung, daß an diesem Generalstudium die Zöglinge alle Studien machen und die akademischen Grade erlangen konnten. Auch Denifle teilt in seiner Schrift über Taulers Bekehrung diese Ansicht, gibt dieselbe aber in seinem späteren großen Werke über die Universitäten des Mittelalters auf[48]: ‚Von der Erlangung akademischer Grade kann aber deshalb keine Rede sein, weil selbst die Mitglieder des Dominikanerordens dieselben bis in das 14. Jahrhundert nur an der Hochschule zu Paris, teilweise auch in Oxford, und bloß ausnahmsweise an anderen Orten nehmen konnten.' Das Generalstudium in Köln war ferner in erster Linie ein Ordensstudium, sodaß eine größere Frequentierung desselben durch Nichtdominikaner sehr unwahrscheinlich ist.

Der Hauptakzent wurde in diesen Ordensstudien sicherlich auf die Aneignung der theologischen Wissenschaft gelegt, wobei freilich der propädeutische Wert der Philosophie keineswegs verkannt wurde. Wenn in den Bestimmungen des Predigerordens dem Studium der artes liberales bis 1259 und dem studium naturalium bis 1262 eine bedingte Stellung eingeräumt wurde, wenn die Generalkapitel von Paris 1243[49] und Montpellier 1271[50] vor Überspannung der philosophischen Spekulation ernstlich warnten, so sollten diese Erlasse vor Zersplitterung und zu großer Verweltlichung der Studien schützen und den Durchschnitt der Lehrer und Studierenden zum zielbewußten Lehren und Erlernen der theologischen Zentralwissenschaft anhalten, ohne jedoch kleinlich und einseitig eine zweckmäßige intensivere Beschäftigung mit anderen Wissensgebieten auszuschließen.[51] Albert d. Gr., der Philosoph und Naturforscher, wird gewiß den begabteren und dank ihrer Individualität obigen Gefahren entrückten Schülern den Weg in das Reich der Naturwissenschaften und in nicht bloß den Theologen interessierende philosophische Gebiete ge-

[47] Ennen, Gesch. der Stadt Köln II, 835.

[48] Denifle, Universitäten I. Bd., Berlin 1885, S. 388.

[49] Acta capitulorum generalium vol. I. recensuit fr. Reichert, Romae 1898, p. 26.

[50] Ibid. p. 159: ‚Monemus studentes, quod studio philosophie minus intendant et in studio theologie se exerceant diligenter.' Vgl. auch die Bestimmungen der Constitutiones des sel. Ordensgenerals Humbert von Romans von 1259 in den Analecta s. ord. Praed. III, 172.

[51] Von einem absoluten Verbote dieser Studien war keine Rede. Sie waren gestattet ‚caute, ordinatim, ad utilitatem fidei et aliquibus selectis Fratribus.' Analecta s. ord. Praed. III, 173, Anm. 1. Humbert von Romans gibt folgende Nützlichkeitsgründe zum Studium der Philosophie an: ‚Fidei defensio, destructio errorum, intelligentia Scripturarum, fidei corroboratio, acuitio ingenii, virtus motiva, ministerii honorificentia, philosophicae scientiae contemptus' (Bewahrung vor Überschätzung der Philosophie). Humberti Expos. in Regula. Humberti de Romanis Opera de Vita Regulari ed. Berthier tom. I., Romae 1888, p. 439.

zeigt haben. Die Summa Ulrichs von Straßburg ist hiefür Bürge. Ulrich ist in Alberts Schule nicht bloß mit den Quellen der Theologie, mit der Heiligen Schrift, mit einer großen Anzahl von Kirchenvätern und frühscholastischen theologischen Autoritäten bekannt gemacht worden, er hat daselbst auch eine gründliche Einführung in die aristotelischen Schriften und in den über dieselben damals vorhandenen gelehrten Apparat, in die Werke der Araber und in neuplatonische Gedankenkreise erfahren. Obwohl Ulrich nicht die literarischen Hilfsmittel zur Verfügung hatte, die den in Paris Studierenden bereit standen, so ist doch die Zahl der von ihm gekannten, zitierten und benützten Autoren eine erstaunlich große. Wenn wir an der Hand des von Denifle edierten Stamser Kataloges die in demselben so zahlreich vertretenen deutschen Dominikanerschriftsteller durchmustern, so ersehen wir schon aus den Titeln ihrer Werke eine besondere Vorliebe für Naturwissenschaften und einen deutlichen Zug zur Mystik, als diese anscheinenden Gegensätze vermittelnden Faktor aber eine weitausblickende Universalität, eine Auswirkung des Geistes und der Schule des Doctor universalis. Die Betonung des inhaltlichen Momentes der Wissenschaft bewahrte diese aus der Schule Alberts hervorgegangenen oder wenigstens von ihr beeinflußten deutschen Dominikaner vor einer übertriebenen, den Verfall der gesunden Scholastik ankündenden Dialektik. Die Form der Darstellung ist bei ihnen meist eine freie, von Schablonen nicht beengte, wobei freilich nicht zu verkennen ist, daß diesen Arbeiten oftmals auch Mangel an Durchsichtigkeit und Klarheit und eine Tendenz zur Breite eigen ist. Die bei Albert noch nicht allwärts vollzogene Synthese von aristotelischer, augustinischer und neuplatonischer Weltanschauung äußert sich auch in den Werken seiner Schüler. Es wäre von Interesse zu untersuchen, inwiefern auch in der Scholastik das nationale Element, hier speziell das deutsche, eine Färbung des wissenschaftlichen Denkens und Arbeitens verursacht. Das sind einige Striche zur Zeichnung des Milieus, aus dem Ulrichs Geisteseigenart und Weltanschauung hervorgewachsen ist.

Wir können hier auch noch auf einen für die geistige Schulung und Anregung hochbedeutsamen Faktor aufmerksam machen, nämlich auf die Umgebung, auf die Mitschüler, welche zugleich mit Ulrich Alberts Schüler waren. Fiesole hat in einem Gemälde der Galleria antica e moderna zu Florenz die Schule Alberts d. Gr. gezeichnet. In der Mitte auf dem Katheder sitzt lehrend der große Meister, links und rechts scharen sich in aufmerksamer Haltung zahlreiche Schüler um ihn, Dominikaner, Mitglieder anderer Orden und auch aus dem weltlichen Stande. Zur Rechten des Meisters ist ein jugendlicher Dominikaner durch Heiligenschein und die strahlende Sonne auf der Brust als der heilige Thomas von Aquin erkennbar. Als Schüler Alberts d. Gr.

am Studium generale in Köln werden genannt Thomas von Chantimpré, Thomas von Aquin, Ulrich von Straßburg, Ambrosius Sansedonius und als ein nicht dem Dominikanerorden angehörender Zuhörer Heinrich von Gent.[52] Was Thomas von Chantimpré, den berühmten Verfasser des Bonum universaale de apibus, betrifft, so hat Alexander Kaufmann in überzeugender Weise dargetan, daß er nicht Mitschüler des heiligen Thomas gewesen, daß vielmehr sein Aufenthalt bei Albert d. Gr. in viel frühere Zeit fällt. Thomas von Chantimpré, der den Aquinaten als eine Zierde seines Ordens feiert und eingehende Berichte über dessen Jugendjahre bringt, hätte sicherlich seines Zusammenlebens mit Thomas von Aquin in Köln, wenn wirklich ein solches stattgehabt hätte, ausdrücklich erwähnt. Thomas von Chantimpré war folglich auch nicht Mitschüler unseres Ulrich von Straßburg.[53] Die Nachricht, daß Heinrich von Gent in der Schule Alberts zu Köln sich aufgehalten habe, kommt erst bei dem Serviten Piccioni (1613) vor und ist, wie Ehrle bemerkt, historisch unbegründet.[54] Thomas von Aquin ist sicher der Schüler Albert des Großen in Köln gewesen. Dafür haben wir das Zeugnis des Dominikaners Johannes von Freiburg in seiner vor 1298 geschriebenen Summa und den glaubhaften Bericht des Wilhelm von Thoco, des ältesten Biographen Aquinates[55]. Bei Dante spricht deswegen der heilige Thomas:[56]

> ‚Er, der zur Rechten mir am nächsten stehet,
> War Bruder mir und Meister; er ist Albert
> Von Köln, und ich bin Thomas von Aquino.'

[52] Über Schule und Schüler Alberts des Großen handeln Sieghart, Albertus Magnus, Regensburg 1857, S. 50. Ehrle, Stimmen aus Maria-Laach XIX (1880), S. 244. Cardauns, Konrad von Hostaden, S. 138. Michael III, S. 121—124.

[53] ‚Daß er (nämlich Thomas von Chantimpré) gleichzeitig mit Thomas von Aquino in Köln studiert habe, beruht auf irriger Angabe, indem der Aquinate erst 1244 oder 1245 dorthin gekommen ist. Unser Thomas war übrigens ein großer Verehrer desselben; er nennt ihn „eine Zierde des Ordens" und gibt (Bon. univ. I, 20, § 10) eingehende Mitteilungen über dessen Jugendgeschichte. Hier wäre Gelegenheit gewesen, jenes Zusammenlebens mit dem Doctor angelicus zu gedenken. Öfter dagegen kommt er auf seinen persönlichen Verkehr mit dem großen Albertus zu sprechen und teilt uns manches Interessante aus dessen Leben mit'. Alexander Kaufmann, Thomas von Chantimpré, Köln 1899, S. 13.

[54] Ehrle, Archiv I, 370 (Zur Biographie Heinrichs von Gent). Michael III, 124.

[55] Joannis Lectoris Friburgensis Summa confessorum lib. III. tit. de consecratione q. XVII: Et quasi eadem verba sunt Thome et Alberti, quia Thomas sumpsit de Alberto, quia doctor eius fuerat in studio Coloniensi. Vgl. Finke, Die Freiburger Dominikaner und der Münsterbau S. 9 Wilhelm von Tocco, Vita S. Thomae. Acta Sanct. Martii tom. I, 660. Henrici de Hervordia Chronicon p. 201. Monumenta Conventus S. Crucis Coloniensis (nach Akten des Generalatsarchivs) in Analecta s. ord. Praed. I, 581 sqq., 585.

[56] Dante, Parad. X, 97—99.

Thomas von Aquin kam, wie Denifle dartut,[57] 1248 nach Köln an das studium generale, wurde aber vom Ordensgeneral auf den Rat Alberts d. Gr. und des Kardinals Hugo von St. Cher 1251 oder 1252 nach Paris in den Konvent St. Jacques geschickt, um als Baccalar an der Universität die Sentenzen zu erklären. Die Behauptung, daß auch der selige Ambrosius Sansedonius aus Siena am Studium generale in Köln an der Seite des heiligen Thomas und unseres Ulrich von Straßburg geweilt habe, stützt sich auf eine gute Tradition.[58] Dieser Verkehr mit hervorragend befähigten jungen Ordensgenossen, die aus anderen Ländern stammten und, wie z. B. Thomas v. Aquin eine ausgezeichnete Bildung genossen hatten, war für die geistige Durchbildung von hohem Werte. Die den Kern der mittelalterlichen Unterrichtsmethode ausmachende Disputation ‚war dazu geeignet, die Prüfung des Wissens und die Fertigkeit im raschen und sicheren Auffassen fremder Gedanken und ihres Verhältnisses zu den eigenen zu steigern'[59] und die geistige Schärfe des einen Mitschülers auch für die intellektuelle Durchbilung der anderen Studiengenossen nutzbar zu machen.

In dieser gründlichen Weise in der Schule Albert d. Gr. herangebildet konnte Ulrich im Konvent von Straßburg das Amt eines Lektors der Theologie übernehmen und segensreich verwalten. Im Konvente von Straßburg herrschte reges, geistiges Leben. Hugo Ripelin war ein hervorragender Dichter.[60] Von den benachbarten Konventen scheinen viele Ordenskleriker dorthin gekommen zu sein, um einen gründlichen Unterricht in der Theologie zu erhalten. In einer von Finke edierten Grenzbestimmung zwischen den Dominikanerklöstern Freiburg und Straßburg ist die Rede von einer großen Zahl von Studierenden im Straßburger Konvent: ‚fratres Argentinenses, licet fratrum numerositate et studii admodum pregravatos' etc.[61] Wenn Ulrich auch nicht an der Universität Paris vor einer hohen Zahl begeisterter Zuhörer seine glänzenden Talente entfalten und sein tiefes Wissen an so ausgezeichneter

[57] ‚Thomas circa an. 1248 Coloniam ad studendum missus est, ubi eodem tempore Albertus magnus studium generale Ordinis pro Germania instituit. Circa an. 1251—1252 venit Parisios ad Sententias legendas. An. 1256 fit magister in theologia.' Denifle, Chartularium I, 307, Anm. zu n. 270. Pelster, 67—82.

[58] Über Ambrosius Sansedonius siehe Kirchenlexikon I², 703. Touron, Histoire des hommes illustres de l'ordre de St. Dominique tome I, Paris 1743, p. 441—473.

[59] Friedrich Paulsen, Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium. Berlin 1902, Seite 29.

[60] Charles Schmidt, l. c. p. 175. Hugo Ripelin wird auch als ‚guter Schreiber und Buchmaler' (scriptor bonus atque depictor) gepriesen. Vgl. Michael III, 24, Anm. 1. — Hugo Ripelin ist identisch mit Hugo von Straßburg, dem Verfasser des ‚Compendium theologicae veritatis.'

[61] Finke, a. a. O. S. 49.

Stelle verwerten konnte, wenn er seine liebgewonnenen Studien auch nicht mit der höchsten Würde eines Magisters der Theologie gekrönt sah, so bot ihm hiefür die stille, vor der Welt verborgene Wirksamkeit als Lektor im heimatlichen Kloster vor einer stattlichen Schar nach Weisheit strebender dankbarer Ordensbrüder reichen Ersatz.[62]

Wir haben auch einen wertvollen Beleg dafür, daß Ulrichs Lehrtätigkeit herrliche Früchte hervorbrachte und daß eine schöne Zahl tüchtig gebildeter Dominikaner aus seiner Schule hervorgingen, die dann in der Folgezeit als Lektoren in ihren Klöstern wirkten zur Weiterbildung der Lehre Alberts des Großen und Ulrichs von Straßburg. Dieser Beleg ist eine Stelle im Prologe der Summa confessorum des im Mittelalter hochberühmten Dominikaners Johann von Freiburg.[63] Diese Summa confessorum ist nach Finke zwischen 1290 und 1298 entstanden. Johann von Freiburg zählt in diesem Vorworte die von ihm benutzten Autoren auf, wobei er aus seinem Orden Raymund von Pennaforte, Albert d. Gr., Thomas von Aquin, Petrus von Tarantasia und Ulrich von Straßburg nennt. Über letzteren äußert er sich also: ‚Item fratris Udalrici quondam lectoris Argentinensis ejusdem ordinis. Qui quamvis magister in theologia non fuerit, scientia tamen magistris inferior non exstitit, ut in libro suo, quem tam de theologia quam de philosophia conscripsit, evidenter innotescit et famosorum lectorum de scolis ipsius egressorum numerus protestatur. Unde et postea provincialatus Theutoniae laudabiliter administrato officio Parisius ad legendum directus ante lectionum inceptionem ibidem a domino est assumptus‘. Der Tenor dieser Stelle ‚namentlich die rühmende Hervorhebung der Lehrtätigkeit Ulrichs legt, wie auch Finke meint,[64] den Gedanken nahe, daß Johannes Lektor von Freiburg ein Schüler Ulrichs gewesen. Während die anderen oben genannten Ordenstheologen von Joh. von Freiburg nur dem Namen nach genannt wurden, ist Ulrich mit einem so ausführlichen und rühmenden Exkurs bedacht. Ulrich von Straßburg ist

[62] Über den Studienbetrieb in den einzelnen Klöstern cfr. Analecta s. ord. Praed. III, 176, Anm. 2, 177, 178, Anm. 3, 179, Anm. 1.

[63] Über Johannes Lektor von Freiburg siehe Kirchenlexikon VI², 1675. Histoire litt. de la France XXVIII, 262—272. Schulte, Denkschrift der Akademie der Wissenschaften, Wien 1872. Schulte, Allg. deutsche Biographie 14, 455. Geffken, Bilderkatechismen des 15. Jahrhunderts, S. 25. Über die Druckausgaben der Summa confessorum berichtet Hain 7367—78. Hurter, Nomenclator II, 515. Quétif-Echard I, 525. Michael III, 237—242. Eine besonders wertvolle Untersuchung über den Dominikaner Johann von Freiburg bietet Finke, Die Freiburger Dominikaner und der Münsterbau S. 35—43. Die in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte 1903, 1904 usw. von Dietterle veröffentlichte Artikelserie über die Summa confessorum handelt besonders 1904, 255 ff. über Johann von Freiburg.

[64] Finke, a. a. O. S. 38, Anm. 1.

also der Doppelaufgabe selbständiger wissenschaftlicher Forschung durch schriftstellerische Tätigkeit und einer erfolgreichen Verwaltung des theologischen Lehramtes vollauf gerecht geworden. Während seiner Tätigkeit als Lektor hatte Ulrich auch die Freude, seinen greisen Lehrer Albert d. Gr. im Konvente zu Straßburg begrüßen zu können. Albert stand in freundschaftlicher Beziehung zu dem Straßburger Bischof Heinrich IV. von Geroldseck und hatte eine besondere Vorliebe für den dortigen Konvent. In den von Finke edierten ungedruckten Dominikanerbriefen findet sich auch ein inniger warmer Dankesbrief des Ordensgenerals an Albert d. Gr. für seine Verdienste um den Straßburger Konvent.[65] Am 15. Juni 1268 weihte Albertus Magnus in der Kirche vom dritten Orden des heiligen Dominikus einen Altar ein. Die gleiche Funktion nahm er am 7. Juli desselben Jahres im Straßburger St. Katharinenkloster vor.[66] Ulrich von Straßburg stand nicht bloß als Gelehrter und Lehrer in hohem Ansehen, er galt auch als großer Künstler. In dem von Jundt edierten alten Katalog der Provinziale der deutschen Ordensprovinz heißt es über ihn: ‚Uolrich von Strasburg, ein man grozer tugenden und hoher kunst und was by 5 jahren an dem ampt'.[67] Freilich hat Kunst gewöhnlich einen weiteren Sinn und bedeutet so viel als Wissenschaft, wissenschaftliche Tüchtigkeit. Mit dem Rufe als Künstler steht auch die Nachricht in Verbindung, daß Ulrich im Jahre 1260 die Orgel im Dom von Straßburg gebaut habe. Diese Angabe findet sich bei Ch. Schmidt, der sich auf eine Baseler Handschrift, auf den Dominikanerchronisten Meyer und auf Zittard beruft.[68] Auch Schreiber in seiner Geschichte des Domes von Straßburg berichtet dasselbe, indem er es Grandidier nacherzählt.[69] Freilich sind diese Nachrichten über den Orgelbau Ulrichs von Straßburg mit Vorsicht hinzunehmen, zudem auch die architektonische Tätigkeit seines großen Lehrers Albert und dessen Teilnahme am Bau des Kölner Doms und der Ordenskirchen in Basel, Colmar und Freiburg und an der Einführung der Gotik in Deutschland auf Grund neuerer Forschungen aus dem Bereiche historisch beglaubigter Tatsachen zu verweisen sind.[70]

[65] Finke Heinrich, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts. Paderborn 1891. Brief 2. Zur Chronologie der Briefe 1—3 vergl. Finke, Die Freiburger Dominikaner und der Münsterbau S. 8, Anm. 2 und Michael III, 103, Anm. 1.

[66] Michael III, 103 u. 104.

[67] Auguste Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au seizième siècle, Paris 1875. p. 287. P. v. Loë O. Pr., Statistisches über die Ordensprovinz Teutonia (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland Heft 1), Leipzig 1907, 27.

[68] Ch. Schmidt, p. 175 u. 176.

[69] Sighart, Albertus Magnus, Regensburg 1857, S. 50.

[70] Finke, Die Freiburger Dominikaner und der Münsterbau, S. 11 ff.

Aus seinem stillen, zurückgezogenen, der heiligen Wissenschaft geweihten Leben ward Ulrich herausgerissen durch seine Erwählung zum Ordensprovinzial und durch die hiedurch ihm übertragene vielgestaltige Amtstätigkeit. Über Ulrichs Wirksamkeit als Provinzial sind wir durch die von Finke edierten Briefe aufs vorteilhafteste unterrichtet.[71] Es geben diese mit deutscher Gemütstiefe und in fließender Diktion geschriebenen Briefe[72] einen Einblick in das Seelenleben Ulrichs und gewähren ein ergreifendes Bild seines umsichtigen, von den höchsten Motiven und Idealen geleiteten Arbeitens und Wirkens in Leitung der ihm anvertrauten zahlreichen Klöster. Ulrich ist gleich seinem Lehrer Albert und seinem Mitschüler Thomas von Aquin und so vielen anderen seiner Ordensbrüder ein Beweis, daß die freudig errungene und gepflegte Wissenschaft auch für das praktische Leben Licht und Leben spendet. In dem von Jundt edierten deutschen Kataloge der Ordensprovinziale sind unter den Provinzialen des 13. Jahrhunderts nur Herman von Havelberg, Albert der Große, Ulrich von Straßburg, Konrad von Eßlingen, Herman von Minden und Dietrich von Freiburg mit ehrenden Zusätzen ausgezeichnet, bei den übrigen ist nur der Name nebst Amtsdauer angegeben.[73] Ulrichs Vorgänger im deutschen Provinzialat war Wolfram,[74] der 1269 zu Löwen gewählt wurde und bis 1272 amtierte. Im Jahre 1272 fand die Wahl eines neuen Provinzials auf dem Provinzialkapitel von Basel statt.[75] Schon beim ersten Wahlgang richtete sich die relative Mehrzahl der Stimmen (licet non medietas) auf den Lektor Ulrich von Straßburg, beim 2. Wahlgang besaß er die weitaus größte Stimmenzahl und auch die Minorität stimmte bei. Die Provinzialdefinitoren teilten das freudige Ergebnis dem Ordensgeneral Johannes von Vercelli mit und baten um Bestätigung des neuen Provinzial, den hohe Wissenschaft und Heiligkeit des Lebens (morum honestas, litterarum sciencia, vite sanctitas) in gleicher Weise empfehlen und dessen Gesundheit, wenn gleich schwach, so doch hinreichend sei.[76] Inzwischen scheint sich

[71] Auf Ulrich von Straßburg beziehen sich die Briefe 43—81.

[72] Namentlich gewähren die zahlreich angezogenen und originell in den Kontext verwobenen Schriftstellen, Schriftgedanken und Schriftvergleiche diesen Briefen ein eigenartiges Kolorit.

[73] Jundt l. c. p. 286 u. 287. Herman von Havelberg wird als ‚gar ein heilliger man', Albertus Magnus als ‚der groze meister', Ulrich von Straßburg als ‚ein man grozer tugenden und hoher kunst', Konrad von Eßlingen als ‚ein gerechter man', Herman von Minden als ein Mann, der ‚was gar ser fast geflissen an dem ampt" und Dietrich von Freiburg als ‚meister goetlicher kunst" gekennzeichnet.

[74] Jundt l. c. p. 287.

[75] Über die Wahl des Provinzials geben die nötigen Normen die Konstitutionen Humberts vom Jahre 1259. Analecta s. ord. Praedicatorum III, 106—107 (De electione prioris Provincialis).

[76] Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe. Brief 43.

auch Ulrich bittend an den Ordensgeneral um Nichtbestätigung seiner Wahl gewendet zu haben, so daß sich die Provinzialdefinitoren zu einem zweiten noch eindringlicheren Schreiben genötigt sahen. Sie baten den Ordensgeneral bei der Barmherzigkeit Gottes flehentlich, er möge durch baldige Bestätigung die über die Wahl Ulrichs in der ganzen Provinz herrschende Freude in Erfüllung gehen lassen. Denn, so führen sie in diesem Briefe aus, in dieser schweren Zeit muß ein gelehrter und bedeutender Mann das Amt eines Provinzials verwalten, in einer Zeit, in der viele schwierige Fragen aufgetaucht, neue Irrlehren aufgetreten sind, in der ein allgemeines Konzil in Aussicht steht, auf welchem der Orden zu seiner Ehre und zu seinem Schutze weise und erleuchtete Männer benötigt.[77] Diesen Bitten konnte der Ordensgeneral nicht länger widerstehen, er bestätigte die Wahl Ulrichs, befahl letzterem in einem Briefe die Annahme der Wahl[78] und tröstete ihn in einem zweiten liebevollen Briefe[79] mit der Hindeutung auf den Beistand Gottes und mit der Zusicherung seiner Unterstützung. Ulrich gehorchte. In einem Briefe an seinen greisen Lehrer und Freund Albertus Magnus brachte er die Stimmung seines Herzens zum Ausdruck.[80] Es ist dieser Brief ein Monument der Pietät des dankbaren Schülers gegen den väterlichen Freund und Lehrer. Auf Albert könne er — das ist der Grundgedanke dieses Briefes — sein volles unerschütterliches Vertrauen setzen, ein Vertrauen, das sich auf alte Freundschaft und auf die festeste Überzeugung gründe. Albert möge und könne ihm Wagen und Fährmann sein zumal auf unsicherer Bahn, er möge fortsetzen die Beweise der Liebe und Gunst, die er ihm schon seit den ersten Jahren des Ordenslebens zugewendet habe. Die Hoffnung, bald den teuren Lehrer wiedersehen zu können, bringt diesen schönen Brief zum Abschluß. Auch noch in anderen Briefen tritt Ulrichs Liebe zu Albert in rührender Innigkeit zu Tage. In einem Schreiben,[81] in welchem er Albert für seine Teilnahme in seiner Krankheit dankt und ihn bittet, sich der von einem Bischof bedrängten Dominikaner anzunehmen, kommen die schönen Worte vor: ‚Quid autem minus debet patri filius, magistro discipulus, domino famulus, curatori parvulus, quam se totum'. Aus Rücksicht auf Albertus Magnus versetzte der Provinzial einen Prior von Löwen nach Köln.[82] Er würdigte auch vollauf die Verdienste des großen Bischofs im Ordensgewande um seine Mitbrüder. Ulrich wendete seine unermüdete Sorgfalt auf den inneren und äußeren Ausbau der

[77] Brief 44.
[78] Brief 45.
[79] Brief 46.
[80] Brief 47.
[81] Brief 50.
[82] Brief 68.

ihm übertragenen Ordensprovinz.[83] Um den inneren Geist und die Ordensdisziplin aufrecht zu erhalten und zu befestigen, war er trotz seiner schwächlichen Gesundheit aufs eifrigste mit der Visitation der Konvente der weitausgedehnten Provinz beschäftigt.[84] In seinen Ratschlägen für ein visitiertes Kloster redet er eine energische Sprache, er betont die klösterliche Armut, warnt vor Verkehr mit Frauen, besonders mit Beghinen.[85] Nichts entgeht seiner sorgenden Umsicht. Dem Prior von Bremen verbietet er das Terminieren und andere für einen Oberen unpassende Verrichtungen.[86] Dem Kloster Weiler verweigert er die Zustimmung zur Veräußerung von Klostergütern.[87] Die Schwestern von Kronschwitz lobt er in einem Briefe wegen ihres Überganges zur strengen Observanz und ermuntert sie zum Ausharren in derselben: ‚Nec enim religio munda et immaculata apud Deum et patrem dici potest, que pacem pectoris et mentis sab(b)atum non custodit, sed per campos libertatis lacius pervagatur nullis religionis limitibus religata'.[88] Er dringt auf strengen Gehorsam, so tadelt er die Konstanzer Predigerbrüder wegen ihrer Weigerung, das neue Provinzialkapitel zu übernehmen.[89] Bei aller Strenge zeigt Ulrich große Milde gegen reumütige Schuldige.[90] Aufs nachdrücklichste betont der weitblickende Provinzial die wissenschaftliche Tüchtigkeit seiner Untergebenen. Er war durchdrungen von dem Gedanken, daß die Wissenschaft ein ‚turris fortitudinis' sei, auf dem der ganze Orden ruhe. Er rügt deshalb sehr scharf einen Prior, weil derselbe mangelhaft Unterrichtete aufgenommen habe, und stellt ihm für die nächste Visitation seines Klosters so vielmaliges dreitägiges Fasten bei Wasser und Brot in Aussicht, als er wissenschaftlich untaugliche Novizen aufgenommen habe.[91] Ulrich war ferner emsig bemüht, auch den äußeren Ausbau seiner Provinz durch Gründung neuer Konvente zu fördern. So beziehen sich mehrere Briefe auf eine Klostergründung in Neuß, deren Zustandekommen Ulrich mit Klugheit in die rechten Wege leitete.[92] Im Jahre 1275 wurde ein Predigerkloster in Prenzlau (Brandenburg) errichtet.[93] In demselben Jahre beauftragte er auch einen Prior mit der Gründung eines Klosters in Nürnberg.[94] Unter Ulrichs

[83] Die Stelle des Ordensprovinzials ist schön beschrieben in den Konstitutionen Humberts: Provincialis autem prior eandem habeat potestatem in sua provincia vel regno quam et magister ordinis et eadem sibi reverentia et obedientia a comprovincialibus exhibeatur, que magistro exhibetur, nisi magister presens extiterit. Item prior provincialis provinciam suam visitare curet. Cum autem commode non valuerit, poterit committere vices suas. Analecta s. ord. Praed. III, 107.

[84] Brief 49. [85] Brief 52. [86] Brief 70.

[87] Brief 58. [88] Brief 69. [89] Brief 79.

[90] Brief 56 und 57. [91] Brief 67.

[92] Brief 53, 54 und 55. [93] Brief 63 und 64. [94] Brief 72 und 73.

Provinzialat wurden außerdem die Konvente von Colmar[95] im Elsaß (1275 begonnen, 1278 in einen conventus formalis verwandelt), von Eichstätt in Bayern (1276)[96] und von Soldin in Brandenburg (1275) errichtet.[97] Auch die Gründung der Konvente von Landshut[98] und Pforzheim[99] scheint von ihm wenigstens vorbereitet und eingeleitet worden zu sein.

Ulrichs Wirken als Provinzial war durchdrungen von inniger Liebe zur Kirche und zu seinem Orden. Auch gegenüber den weltlichen Fürsten, mit denen ihn sein Amt in Kontakt brachte, verstand er es mit Klugheit, gute Beziehungen zu unterhalten. Von seinem regen Interesse für seinen Orden und dessen Geschicke auch außerhalb seiner Provinz zeugt ein Brief an den Socius des verstorbenen Kardinals Hannibaldus v. Molaria O. Pr., des Freundes des heiligen Thomas von Aquin. Er nennt hier diesen Kardinal, dessen Hinscheiden ein so schwerer Verlust für den Orden sei, ‚ordinis leticiam, presulum gloriam, populi Romani honorificentiam.'[100] Im besten Verhältnisse stand Ulrich zu Rudolf von Habsburg. Mit großer Freude teilt er in einem Schreiben[101] dessen Wahl zum römischen Könige mit, preist seine Liebe zur Kirche und zum Orden, rühmt sein Bemühen für einen Kreuzzug und empfiehlt ihn und die königliche Familie dem Gebete seiner Mitbrüder. Hinwiederum empfiehlt sich auch Rudolf der Fürbitte der Dominikaner und legt ihnen die Kreuzzugsangelegenheit warm ans Herz.[102] Als Ulrich wegen der Wirren zwischen Ottokar von Böhmen und Rudolf von Habsburg ein auf Wien angesagtes Provinzialkonzil verlegen muß, versteht er es in feiner diplomatischer Weise, dem Böhmenkönig die Wahrheit zu sagen.[103] In dieser Weise verwaltete Ulrich von Straßburg mit großer Weisheit und Tatkraft das hochangesehene, arbeitsreiche Amt eines Provinzials der damals weitausgedehnten deutschen Dominikanerordensprovinz. In seinen Briefen klingt der Wunsch nach Enthebung von seiner Würde mehrfach durch. So redete er in einem Schreiben an den Lektor Alexander von Konstanz im Jahre 1276 von seinem sehnlichen Verlangen nach Erlösung von seinem Amte.[104] In einem eindringlichen Schreiben an den Ordensgeneral Johannes von Vercelli[105] flehte er um Entbindung von seinem Amte, das wie ein großer Stein auf ihm

[95] Analecta s. ord. Praedicatorum IV, 537.

[96] Ibid. IV, 542. [97] Ibid. IV, 698. [98] Ibid. IV, 554. [99] Ibid. IV, 571.

[100] Brief 48. [101] Brief 59. [102] Brief 80. [103] Brief 76.

[104] Brief 78. ‚Si absolutionem meam, quam affectuose postulo, impetrabo' etc. Über diesen in der Familie des Königs Rudolf sehr angesehenen Lektor Alexander vgl. Finke Anmerkung zu Brief 78.

[105] Über Johannes von Vercelli O.Pr. handeln Analecta s. ord. Praed. vol. VI fasc. 5 und Mothon-Chiesa, Vita del B. Giovanni da Vercelli, Sesto Maestro Generale dell' Ordine dei Predicatori. Verc. 1903.

laste. ‚Cura deprimit, curatio non defendit, onus mergit, honor desipit, corpus deficit, cor tabescit'.[106] Er will durch seine Enthebung keineswegs Ruhe und Muße, er zeigt sich zu allem bereit, zur Fahrt übers Meer in andere Länder, er erbietet sich zur Ausübung des Lehramtes, so lange seine Kraft ausreicht.[107] Solch innigem Bitten konnte der Generalmagister des Ordens nicht länger widerstehen, so sehr er auch die ersprießliche Tätigkeit Ulrichs in Verwaltung des Provinzialates schätzte. Ulrich wurde seines Amtes als Provinzial enthoben und nach Paris gesandt. In den Akten des Generalkapitels von Bordeaux 1277 lesen wir: ‚Absolvimus priorem provincialem Theutonie et assignamus eum Parisius ad legendum sentencias isto anno'.[108] Als Nachfolger Ulrichs im Provinzialate wurde auf dem Provinzialkapitel von Regensburg (1277) Konrad von Eßlingen gewählt.[109] Es war für Ulrich eine große Ehre und Freude, daß er vom Generalkapitel ausersehen wurde,[110] an der Pariser Universität, der ersten Hochschule der Welt, die akademischen Grade zu erwerben und vor einem großen Auditorium sein tiefes Wissen in öffentlichen Vorlesungen mitzuteilen. So zog denn Ulrich nach Paris in das Dominikanerkloster St. Jacques im Jahre 1277, in jenem Jahre, in welchem am 7. März der Pariser Bischof Stephan Tempier durch Verurteilung von 219 Sätzen auch die Lehre des heiligen Thomas schwer getroffen hat. Trotz Abmahnens seiner Ordensbrüder zog in demselben Jahre Albert d. Gr., ein Greis von mehr denn 80 Jahren, nach Paris in Begleitung des Frater Hugo de Lucca, um die Lehre seines Schülers Thomas von Aquin in Schutz zu nehmen.[111] Es mag eine ergreifende und rührende Szene gewesen sein, als Albert den Lehrstuhl bestieg und mit warmer Begeisterung seinen innigstgeliebten Schüler verteidigte. Ob wohl Ulrich von Straßburg noch Zeuge dieses erhebenden Aktes gewesen ist? Er hatte auf dem Wege des Baccalaureats sich durch Vorlesungen und Prüfung auf die Würde eines Magisters der Theologie vorzubereiten. Der neue Baccalar hatte nach der Pariser Promotionsordnung zunächst Vorlesungen über die Bücher der hl. Schrift (bacalareus biblicus) und hierauf über die Sentenzen des Lombarden (bacalareus sententiarius) zu

[106] Brief 81.

[107] ‚Ac ne quietem captare videar per hunc modum, ecce, me offero ad maris transitum, exhibeo me, quamdiu potero, ad legendum, impendo me cunctis vestris placitis ad parendum' etc.

[108] Acta Capitulorum generalium ed. Reichert, vol. I p. 193.

[109] Jundt l. c. p. 287.

[110] Die Dozenten an der Pariser Universität aus dem Dominikanerorden wurden vom Generalkapitel und im Notfalle vom Ordensgenerale selbst ernannt. Analecta s. ord. Praed. III, 176, Anm. 2.

[111] Michael III, 106. Pelster 92 f.

halten. Nach Vollendung der zwei ersten Sentenzenbücher wurde er bacalareus formatus und infolgedessen Kandidat für das Lizentiat und Magisterium.[112] Ulrich von Straßburg sollte diesen Weg der akademischen Arbeiten und Ehren nicht vollenden. Seine schwache, durch frühere schwere Krankheiten erschütterte Gesundheit hielt nicht Stand, mitten in seinen Studien ereilte ihn ein allzufrüher Tod. Johannes von Freiburg berichtet: ‚Ante lectionum inceptionem ibidem est a Domino acsumptus'. Ulrich starb also noch, bevor er sein Amt als Baccalar auszuüben begonnen. Dieselbe Nachricht gibt Johannes Torquemada: ‚qui (sc. Ulricus) licet non fuerit Magister (morte praeventus tempore Baccalariatus' etc.)[113] Daß Ulrich Baccalar der Theologie gewesen, finden wir im Stamser Katalog,[114] bei Heinrich von Herford,[115] in einer bei Martène-Durand nach einer Handschrift des 14. Jahrhunderts edierten anonymen Ordensgeschichte[116] und auch bei den späteren einschlägigen Autoren bezeugt. Wenn ihn Pignon als magister in theol. bezeichnet, so ist das ein offensichtliches Versehen. Desgleichen ist Charles Schmidt im Irrtum, wenn er von Ulrich als ‚docteur en théologie à Paris' redet.

Ulrich von Straßburg ist also, ähnlich wie sein großer Mitschüler Thomas von Aquin, mitten in seinen wissenschaftlichen Arbeiten und im besten Mannesalter vom Tode dahingerafft worden. Er fand sein Grab auf fremder Erde.

[112] Über die Würde des Baccalars (Vorbedingungen zur Erlangung dieses akademischen Grades, Rechte, Funktionen und weitere Karriere des Baccalars) vgl. Kirchenlexikon, Artikel Universitäten XII², 339. Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen-âge, Paris-Besançon 1850. Thuriot handelt S. 42—49 über das Baccalareat in der Artistenfakultät, S. 133—138 über die akademischen Grade in der Theologie. Ausführlich äußert sich über die Entwicklung der akademischen Grade Georg Kaufmann, Die Geschichte der deutschen Universitäten erster Band: Vorgeschichte. Stuttgart 1888, S. 353—371 (speziell S. 354—357 über das Baccalareat). Besonders wertvoll sind diesbezüglich die bei Denifle-Chatelain (Chartularium II, 697 sqq.) publizierten Statuta facultatis theologicae von Paris, wo über die Prüfungen, Disputationen, über die akademische Tätigkeit der Baccalare ein reichhaltiges Quellenmaterial vorliegt. Neuestens vgl. hierüber Kardinal Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisanerpapstes Alexander V., Münster 1925, 48 ff.

[113] Torquemada, Tractatus de veritate conceptionis B. M. V. p. 6, op. 29 (ed. Oxonii et Londini 1869, p. 333 et 334).

[114] Denifle, Archiv für L. u. KG. des MA. II, 240.

[115] Henrici de Herfort Chronicon ed. Potthast. 1859, p. 207.

[116] Martène-Durand, Veterum Scriptorum et monumentorum amplissima collectio VI, 368.

II. Abschnitt.

ULRICHS WISSENSCHAFTLICHE BEDEUTUNG.

§ 1. Literarhistorische Untersuchungen über Ulrichs schriftstellerische Tätigkeit. — Die Autorfrage des Compendium theol. veritatis.

Um die Zahl und Titel der von Ulrich verfaßten Schriften feststellen zu können, wird eine kritische Prüfung der von den Literarhistorikern darüber gegebenen Berichte anzustellen sein. Außerdem werden die bekannten Handschriften von Werken Ulrichs von Straßburg zusammenzustellen sein. Johannes Lektor von Freiburg, ein mutmaßlicher Schüler Ulrichs redet hinsichtlich der schriftstellerischen Tätigkeit dieses seines Lehrers bloß von einem ‚liber, quem tam de philosophia quam de theologia conscripsit'.[1] Der Stamser Katalog und auch Laurentius Pignon berichten von Ulrich von Straßburg, daß er ‚scripsit super liberum metheorum. Item super sententias. Item summam theologiae'.[2] Heinrich von Herford weist Ulrich dieselben Werke zu: ‚Scripsit super liberum metheorum, super sententias et summam theologye magnam et subtilem'.[3] In einer von Mabillon entdeckten und bei Martène-Durand edierten ungefähr aus der Mitte des 14. Jahrhunderts stammenden anonymen kurzen Geschichte des Predigerordens findet sich derselbe Wortlaut: ‚Scripsit super librum meteorum, super sententias et Summam theologiae magnam et subtilem'.[4] Bei späteren Literarhistorikern in- und außerhalb des Predigerordens werden unserem Ulrich noch andere Schriften zugewiesen. Trithemius nennt als Werke Ulrichs: ‚Super Sententias, De anima, Summam theologiae et multa alia'.[5] Ludwig von Valladolid zählt als Schriften Ulrichs auf: ‚Summam de theologia ac philosophia. Item librum de foro conscientiae ac casibus juris'.[6] Altamura schreibt ihm zu ‚librum diversarum quaestionum Theologicarum et physicalium, alium quoque, quo plures nodos utriusque facultatis dissolvit'.[7] Mehrfach wird Ulrich auch als Verfasser des berühmten Buches ‚Compendium theologicae veritatis' genannt. Cave nennt als Schriften Ulrichs das soeben genannte Compendium theologicae veritatis, einen

[1] Praefatio in Summam confessorum Joannis Lectoris.

[2] Denifle, Archiv II, 240.

[3] Chronicon ed. Potthast. p. 204.

[4] Brevis historia ordinis Praedicatorum auctore anonymo ex ms. S. Sabinae anni 1367 eruit Mabillonius ediert bei Martène-Durand, Veterum Scriptorum et monumentorum amplissima collectio t. VI, col. 368.

[5] Johannis Trithemii, De scriptoribus ecclesiasticis, Coloniae 1546, p. 200.

[6] Zitiert bei Quétif-Echard l. c.

[7] Ambros. Altamura, Bibliotheca Dominicana, Romae 1677, p. 46.

Traktat de foro conscientiae et casibus juris, einen Sentenzenkommentar, die theologische Summa, einen Traktat de Anima und redet außerdem von Kommentaren zur aristotelischen Metaphysik und Meteorologie.[8] Auch Fabricius und Jöcher reden von einer Schrift Ulrichs de Anima.[9] Charles Schmidt beschränkt Ulrichs schriftstellerische Tätigkeit auf einen Traktat über das kanonische Recht.[10]

Wenn wir diese verschiedenen Verzeichnisse der Schriften Ulrichs überschauen, so können wir die in den älteren Quellen (Stamser Katalog, Pignon, Heinrich von Herford, die Notiz bei Martène-Durand) namhaft gemachten Werke Ulrichs als wirkliche Schriften unseres Straßburger Theologen annehmen. Wenn bei späteren Autoren von kanonistischen Traktaten Ulrichs und von einem Werke de Foro conscientiae u. dgl. die Rede ist, so kann es sich vielleicht um Auszüge aus dem 6. Buche der Summa Ulrichs, in welchem diese Materien erörtert werden, handeln.

Der angebliche Kommentar Ulrichs zur aristotelischen Metaphysik wird wohl nichts anderes sein als sein Kommentar zur aristotelischen Meteorologie, eine Verwechslung, die aus den fast gleichen Abkürzungen der Titel dieser beiden aristotelischen Schriften in den Handschriften und älteren Drucken sehr leicht erklärlich ist.[11] Von einer Schrift Ulrichs de Anima wissen die älteren Quellen nichts zu berichten. Über Ulrichs Verhältnis zum Compendium theologicae veritas soll unten eingehend gehandelt werden. Wir dürfen demzufolge als sichere Schriften Ulrichs von Straßburg festhalten:

1) Einen Kommentar zur aristotelischen Meteorologie.
2) Einen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus.
3) Seine theologische Summa.

Was Ulrichs Kommentar zur aristotelischen Meteorologie betrifft, so dürfte davon keine Handschrift bekannt sein. Trotz der Andeutung bei Quétif-Echard[12] scheint die ehemalige Bibliothek von St. Viktor, die jetzt einen kostbaren Bestandteil der Pariser Nationalbibliothek bildet und höchst wertvolle scholastische Handschriften besitzt, keinen Kommentar zur aristotelischen

[8] Cave, Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria. Londini 1688, I, 743.

[9] Joannis Alberti Fabricii, Bibliotheca latina, Florentiae 1859, t. VI, p. 575. Jöcher, Allgemeines Gelehrtenlexikon 4. Teil, Sp. 1483.

[10] ‚Ulric, qui a laissé un traité de droit canonique.' Charles Schmidt l. c. p. 175.

[11] Die Abkürzung Meth. führte vielfach zu Verwechslung zwischen Metaphysica und Meteorologica. Leander Albertus weist Ulrich von Straßburg eine Schrift super librum Meteororum, Lusitanus eine solche super librum Metaphysicorum zu. Cfr. Quétif-Echard l. c.

[12] Quétif-Echard l. c. Bei Quétif-Echard sind die Angaben verschiedener Literarhistoriker über Ulrichs Schriften zusammengestellt und als wirkliche Schriften Ulrichs auch die drei obengenannten Werke mit Zugrundelegung des Kataloges von Laurentius Pignon angenommen.

Meteorologie mit Ulrichs Namen zu besitzen. Wenigstens weiß das von Delisle edierte Inventar der Handschriften von St. Viktor keine solche Handschrift aufzuführen.[13] Daß Ulrich von Straßburg einen Sentenzenkommentar verfaßt hat, dafür haben wir nicht bloß das Zeugnis der älteren literargeschichtlichen Quellen (Stamser Katalog u. dgl.), sondern auch eine noch wertvollere Notiz bei Johannes Nider. Dieser berühmte Dominikanertheologe hat Ulrichs Sentenzenkommentar gekannt, benützt und zitiert. Er schreibt in seinem Buche Consolatorium timorate conscientie magistri Johannis Nider (part. III cap. 11): ‚Dicit enim Ulricus super II. Sententiarum dist. XXII et concordat in Summa.' Nider bringt dann ein Zitat aus Ulrichs Sentenzenkommentar, der ihm also vorgelegen haben muß. Wo Nider diesen Sentenzenkommentar gesehen und benützt hat, ist schwer zu sagen. Bei Quétif-Echard[14] sind als mögliche Orte Köln und Basel genannt. In Köln hat Nider die Vollendung seiner theologischen Ausbildung erfahren, aber schriftstellerisch und als akademischer Lehrer hat er dort nicht gewirkt. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß er in Köln Ulrichs Sentenzenkommentar gesehen hat. In Basel hat sich Nider längere Zeit als Theologe der Basler Synode aufgehalten. Die Baseler Universitätsbibliothek besitzt keinen Sentenzenkommentar mit Ulrichs Namen. Es ist sehr leicht möglich, daß Nider den Sentenzenkommentar Ulrichs in Wien vor sich gehabt hat, zumal er seinen eigenen Sentenzenkommentar als Professor an der Wiener Universität verfaßt haben wird. Die Wiener k. k. Hofbibliothek, jetzt Nationalbibliothek, enthält nach Ausweis der Handschriftenkataloge gleichfalls keinen auf Ulrichs Namen lautenden Sentenzenkommentar. In dem von Th. Gottlieb veröffentlichten wertvollen Handschriftenkatalog der Wiener Dominikanerbibliothek aus dem Jahre 1513 ist kein Sentenzenkommentar Ulrichs von Straßburg verzeichnet.[15] Im Cod. AX 130 der Öffentlichen Bibliothek (Universitätsbibliothek) zu Basel ist ein Exzerpt aus dem vierten Buch des Sentenzenkommentars dist. 22 Ulrichs von Straßburg erhalten. Wenn in einem der vielen anonymen Sentenzenkommentare sich dieser Text als mitregierender Bestandteil des Ganzen nachweisen ließe, wäre der Sentenzenkommentar Ulrichs wieder aufgefunden. Ich habe auf diese Weise den Sentenzenkommentar des Johannes von Sterngassen und die Summa des Nikolaus von Straßburg entdeckt. Durch Wechsel des Einbandes oder Standortes mag vielleicht die Handschrift von Ulrichs Sentenzenkommentar anonym geworden sein.

[13] Leopold Delisle, Inventaire des manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor, Paris 1869.

[14] Quétif-Echard l. c.

[15] Th. Gottlieb, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs, I. Band Niederösterreich, Wien 1915, 284—414.

Umso erfreulicher ist hingegen die Tatsache, daß wir von Ulrichs bedeutendstem Werke, seiner Summa eine stattliche Anzahl von Handschriften besitzen, deren nähere Beschreibung hiemit folgt.

1. Vatikanische Bibliothek. Cod. Vat. Lat. 1311 s. XIV, ein umfangreicher Pergamentkodex in Folio, enthält die ersten sechs Bücher von Ulrichs Summa (bis lib. VI tract. 4. cp. 28. incl.).

2. Ebenfalls Vatikanische Bibliothek. Cod. Vat. lat. 10038 (s. XV) fol. 146r—206r. Enthält das fünfte Buch der Summa Ulrichs (geschrieben 1452).

3. Pariser Nationalbibliothek (Bibliothèque nationale). Die lateinischen Codices 15900 und 15901 (ehedem zur Bibliothek der Sorbonne gehörig) enthalten in zwei sattlichen Bänden Ulrichs Summa. Cod. 15900 enthält l. I—IV, Cod. 15901 l. V—VI. Diese Handschrift gehört dem 15. Jahrhundert an und ist teils auf Pergament teils auf Papier geschrieben.[16] Auf dem Blatt des Cod. 15901 steht: ‚Ex dono M. Joannis Tinctoris doctoris in theologia et socii, qui utrumque volumen legavit anno 1469.' Dieser Magister Johannes Tinktor, der dieses Exemplar von Ulrichs Summa besaß und der Sorbonne vermachte, war Professor in Köln.[17] Wir finden also Ulrichs Summa um die Mitte des 15. Jahrhunderts im Besitze eines Professors der Theologie in Köln. Das Pariser Exemplar von Ulrichs Summa ist von Quétif-Echard und Hauréau eingesehen worden.

4. Bibliothek von St. Omer (Pas-de-Calais, Frankreich). a) Cod. 120. Summa divini Ulrici de laude sacrae scripturae s. XV. Diese Handschrift stammt aus der Abtei St.-Bertin.

5. Ebendaselbst. b) Cod. 152. Summa Ulrici. Liber quartus s. XV. Aus derselben Abtei St. Bertin.

6. Die Universitätsbibliothek in Löwen besaß vor dem Brande als Cod. 90: Liber Ulrici de Argentina de summo bono, eine 1470 geschriebene Handschrift in Folio mit 306 Blättern.

7. Erlangener Universitätsbibliothek. Cod. 819. Ulrici Argentinensis de summo bono liber quintus et sextus, Pap. in Fol. 250 Blätter zu 41 Zeilen. s. XV. Am Ende steht: ‚Quem ego Nic. Pfeylschmid de Zwigkavia scripsi

[16] Delisle, Inventaire des manuscrits de la Sorbonne, Paris 1870, p. 28: 15900—15901. Ulrici liber de summo bono. XV s. Parch et pap.

[17] Die Eichstätter staatliche Bibliothek besitzt im Cod. 687 f. 28—158 einen Kommentar des Magisters Johannes Tinktor zur aristotelischen Physik: ‚Expliciunt questiones phisicorum Aristotelis valde bone et utiles edite a venerabili viro egregio Johanne Tinctorio coloniensi arcium magistro et sacre theologie professore eximio et finite et complete per manus Leonardi Heff de Eystett arcium baccalarii anno domini 1462." Dicta super summulas Petri Hispani von N. Tinctonis sind 1486 in Reutlingen gedruckt.



de mandato rev. patris M. Nic. de Fontesalutis, s. theol. prof. in S. Concilio Basil. Einb. v. Holz mit Leder, ohne Ketten und Buckeln (stammt aus dem Kloster Heilbronn).[18]

8. Ebenda. Cod. 619. Liber de Summo bono, cujus primus liber est de laude sacrae scripturae. Tractatus I. de modis deveniendi in cognitionem dei. Cod. mixt. 370 Blätter in Folio zu 41 Zeilen. s. XV. Einband in Holz mit braunem Leder, ohne Kette und Gesperre (stammt gleichfalls aus dem ehemaligen Cisterzienserkloster Heilbronn). Dieser anonyme Codex ist identisch mit Ulrichs Summa.[19]

9. Preußische Staatsbibliothek. Cod. lat. Electoral. 446. theol. fol. s. XV: Summa Udalrici de Argentina. Es ist ein sehr undeutlich geschriebener Papierkodex, der die ersten sechs Bücher von Ulrichs Summa enthält. Vorne ist ein ausführlicher Index angebracht.[20]

10. Cod. Goerres-Lat. fol. 766 (s. XV) der Preußischen Staatsbibliothek enthält: Ulricus Engelberti de Argentina, Summa theologica liber V et VI. Fr. Schillmann, Die Görreshandschriften (Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin III), Berlin 1919, 173.

11. Wiener Nationalbibliothek. Cod. lat. 3924. Enthält die vier ersten Bücher von Ulrichs Summa (bis lib. IV. tract. 3 c. 8). s. XV. 295 Blätter. Teils Pergament-, teils Papiercodex. Vorne steht die Bemerkung: ,Ulrici primus secundus tertius completi et quartus incompletus est, XXI sexterni 1458. Es ist auch ein alphabetischer Index beigefügt.

12. Ebendaselbst. Cod. 4948 enthält auf 65 Blättern ein Exzerpt aus Ulrichs Summa.

13. Cod. lat. 4646 (s. XV) der Wiener Nationalbibliothek ist eine anonyme Teilhandschrift der Summa Ulrichs, welche auf 234 Blättern das dritte Buch enthält.

14. Codd. 170 und 170a der Dominikanerbibliothek in Wien ist ein aus dem 15. Jahrhundert stammendes unvollständiges Exemplar. Es bestand ursprünglich aus drei Bänden, von denen der mittlere verloren gegangen ist. Der Katalog der Klosterbibliothek aus dem Jahre 1513 verzeichnet das ganze Werk: ,Udalricus de Argentina summa et sunt libri VI' (fol. 36v).

15. Cod. 9B fol. 170 (geschrieben 1466) des Stadtarchivs von Köln enthält das sechste Buch.

[18] Irmischer, Handschriftenkatalog der kgl. Universitätsbibliothek zu Erlangen. Frankfurt und Erlangen 1852, S. 215.

[19] Irmischer, a. a. O. S. 179.

[20] Vgl. die ausführliche Beschreibung des Codex bei V. Rose, Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin II, Berlin 1901, 295—297.

16. Stadtbücherei zu Erfurt (Bibliotheca Amploniana). Cod. 294 (in fol.) enthält von fol. 66 ab einen Tractatus de symonia religiosorum ex summa fratris Ulrici lectoris Argentinensis ord. praedicatorum depromptus.

17. Clm. 6496 (s. XV, geschrieben 1452) der Münchener Staatsbibliothek ist von Cl. Baeumker als die Summa de bono Ulrichs festgestellt worden. Das Werk ist irrtümlicherweise auf dem alten Einband und im Katalog als Werk des heiligen Thomas (Sancti Thome de Summo Bono) bezeichnet. Die Handschrift enthält die vier ersten Bücher.

18. Frankfurter Stadtbibliothek. Cod. 1225 Praedikatorenbibliothek, Pergament- und Papierhandschrift, s. XV. Enthält die ganze Summa Ulrichs. In der Handschrift steht vorne der irreführende Vermerk Ulricus in primum et secundum sententiarum.

19. Ebendaselbst. Cod. 99 fol. 183r—192v enthält anonyme Bruchstücke aus dem vierten und fünften Traktat des 2. Buches von Ulrichs Summa, wie sich aus dem Initium ergibt: Tractatus quartus libri secundi de nomine significante divinam substantiam secundum specialem perfectionem sui in se et secundum modum specialem perfecte emanationis divine. Das letzte Fragment ist das vierte Kapitel des fünften Traktates dieses zweiten Buches. Diese beiden Frankfurter Handschriften sind bisher nicht beachtet worden.

20. Cod. 1954 (BB XVII 4) s. XIV/XV der Jagellonischen (Universitätsbibliothek) in Krakau bietet von fol. 248r—253r: Extracta de libro Ulrici, discipuli Alberti Magni.

Die aus den sub 16 und 20 angeführten Handschriften ersichtliche Tatsache, daß aus Ulrichs Summa Abkürzungen und Exzerpte gemacht wurden, ist ein Beweis dafür, daß diese Summa einer großen Beliebtheit und Benützung sich zu erfreuen hatte. Als Analoga seien hier nur die zahlreichen Abkürzungen und Auszüge aus der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre und aus dem Sentenzenkommentar des heiligen Bonaventura erwähnt.

Keine der uns bekannten Handschriften enthält mehr als die sechs ersten Bücher von Ulrichs Summa. Er ist wahrscheinlich zur Ausarbeitung der beiden letzten Bücher, welche die Sakramentenlehre und Eschatologie behandeln sollten, und zum Abschluß seines Werkes nicht mehr gekommen. Ulrichs Summa ist ein monumentaler Torso geblieben, geradeso wie die Summen des Alexander von Hales, Alberts d. Gr., des heiligen Thomas von Aquin und Heinrichs von Gent.

Eine im Stamser Katalog nicht erwähnte Arbeit von Ulrich von Straßburg ist eine deutsche Predigt, die nur im Cod. Theol. 2205 12o fol. 79r—83r der Stadtbibliothek zu Hamburg in einer Sammlung von Kölner Klosterpredigten

des 13. Jahrhunderts überliefert ist. Ph. Strauch, der diese wertvollen Predigten entdeckt, beschrieben und teilweise ediert hat, macht über Ulrichs Predigt, die neunundzwanzigste der Sammlung, folgende Mitteilung: ‚29. 79a Frater Ulricus provincialis. Anfang: Thoma, wan du mich sijs, darumbe gelouvis du in mich. selich sint die min niet insient inde gelouvent in mich (Joh. 20,29). die glorie unsis herren upirstendinge was also groiz, dat sumeliche da ane zwivelden. der was sente Thomas ein.[21]

Ulrich wird auch als Verfasser des berühmten, im Mittelalter in zahlreichen Handschriften verbreiteten, später oft gedruckten: ‚Compendium theologicae veritatis' bezeichnet. So nennt ihn eine Münchener Handschrift dieses Kompendiums (Clm. 7013 s. XV) als Verfasser. Auf dem Konzil von Basel hält der Dominikaner Heinrich Kalteisen unseren Ulrich für den Autor dieses vielbenützten Leitfadens der theologischen Wissenschaft.[22] Wie bei Quétif-Echard berichtet ist, heißt es in einer deutschen Chronik des bei Freiburg im Breisgau gelegenen Klosters Adelnhausen vom Jahre 1482 (S. 287), daß Ulrich ein Compendium theologiae geschrieben habe.[23]

Es sind sonach spärliche und spätere Quellen, die in Ulrich den Verfasser dieses Büchleins sehen. Unter dem in der Chronik von Adelnhausen genannten Compendium theologiae wird wohl, wie bei Quétif-Echard bemerkt wird[24], seine theologische Summa zu verstehen sein. Daß das Compendium theologicae veritatis nicht von Ulrich stammt, beweist ein Vergleich zwischen diesem Compendium und der Summa Ulrichs. Wenn auch Schlüsse aus Sprache und Stil behufs Bestimmung eines Autors mit einer großen Vorsicht zu machen sind[25], so sind doch das Compendium theologicae veritatis und Ulrichs Summa in stilistischer Hinsicht so grundverschieden voneinander, daß diese beiden Schriften unmöglich von ein und demselben Verfasser herstammen. Das Compendium theologicae veritatis hat einen knappen, präzisen, klaren Stil und fließt in kurzen leicht verständlichen Sätzen dahin. Die Summa Ulrichs hingegen hat eine ins Breite gehende, wenig durchsichtige, oft schwer verständliche stilistische Fassung, die Diktion bewegt sich durchgehends in langen Perioden. Die tiefen Gedankengänge Ulrichs sind vielfach durch die dunkle sprachliche Darstellung verschleiert. Man könnte jedoch einwenden, daß der Zweck eines Kompendiums an sich schon eine prägnante stilistische Form erheische und daß deswegen Ulrich trotzdem ganz wohl der Verfasser

[21] Ph. Strauch, Kölner Klosterpredigten des 13. Jahrhunderts, Festschrift Christoph Walther, Norden und Leipzig 1911, 21—48, über Ulrich 24 f., 28 f.

[22] Cfr. Quétif-Echard l. c. [23] Ibid. [24] Ibid.

[25] Vgl. hierüber Ernst Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode, 3. und 4. Auflage, Leipzig 1903, S. 368 ff.

dieses Buches sein könne. Darauf ist zu antworten, daß die stilistische Eigenart der Summisten und Sentenziasten, die zugleich Verfasser von Kompendien waren, sich auch letzterer Literaturgattung (d. h. diesen Kompendien) ganz deutlich aufgeprägt hat. Typen hiefür sind das Breviloquium des heiligen Bonaventura und des Aquinaten Compendium theologiae ad Reginaldum. Übrigens haben auch die von Finke edierten Briefe Ulrichs ganz den Stilcharakter seiner Summa und sind in der Diktion wesentlich vom Compendium theol. verit. verschieden. Auch in der Doctrin treten Verschiedenheiten zwischen dem Compendium theol. verit. und Ulrichs Summa zu Tage. So ist im Compendium die Lehre von den Engeln als Bewegern der Himmelskreise als Irrtum abgelehnt (Compendium theol. verit. lib. II cp. 51). Ulrich hingegen nimmt diesen Lehrpunkt an, behandelt ihn ausführlich (Summa lib. IV tract. 3 cp. 1 sqq.) und kommt öfters auf ihn zurück (z. B. lib. IV tract. 2 cp. 5). Er scheint für diese Theorie eine gewisse Vorliebe zu haben. Aus unseren Darlegungen ergibt sich mit Sicherheit, daß Ulrich von Straßburg aus der Liste der ernsthaft als Verfasser des Compendium theol. verit. in Frage kommenden Scholastiker zu streichen ist.

Wir könnten hiemit diesen Gegenstand abschließen, aber eine kleine Digression über die Frage, wer denn eigentlich der Verfasser dieses Compendium theol. verit. sei, ist hier zu naheliegend und zu verlockend. Zuerst hat der elsässische Gelehrte Lucian Pfleger in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie einen zusammenfassenden Artikel geschrieben[26] und diese verwickelte Autorfrage zugunsten seines Landsmanns Hugo von Straßburg entschieden. Es möge hier gestattet sein, Pflegers Resultate vorzulegen und einige Nachträge und ergänzende Bemerkungen dazu zu geben.

Als der Verfasser des Compendium theol. verit. wurden die ersten Größen der Scholastik genannt, so Thomas von Aquin (in mehreren späteren Handschriften; es handelt sich hier um Verwechslung mit des Aquinaten gleichnamigem Opusculum), Albertus Magnus (in sehr vielen Druckausgaben), Bonaventura (von Wadding, Wildt, Seeberg als Autor des Compendium theol. verit. bezeichnet; die Herausgeber der Gesamtausgabe von Quaracchi [P. Jeiler] sind anderer Ansicht), Petrus von Tarantaise und Ägidius von Rom. Bach hat, irregeführt durch eine Münchener Handschrift in Albert von Straßburg, einer imaginären scholastischen Größe, den Verfasser des Kompendiums gesehen.[27] Auch Alexander von Hales, Hugo von St. Cher, Thomas von Suttona und

[26] Luzian Pfleger, Hugo von Straßburg und das Compendium theologicae veritatis. Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie, II. Quartalheft 1904, S. 429—440.

[27] Die Quellenbelege für die angebliche Autorschaft der genannten Scholastiker gibt Pfleger a. a. O. S. 430 ff.



Petrus Aureolus[28] werden als Autoren dieses Büchleins angerufen. Die ältesten Handschriften (Pfleger nennt eine zwischen 1281—1295 geschriebene Münchener Handschrift: Clm. 22224; es könnten hiezu noch die gleichfalls dem 13. Jahrhundert entstammende Erlangener Handschrift: Cod. 396 und die 1285 geschriebene Admonter Handschrift: Cod. 124 gefügt werden) sind anonym. Pfleger findet in der Tatsache, daß viele Handschriften auf Straßburger Theologen lauten, auf Albert von Straßburg, Ulrich von Straßburg, Thomas von Straßburg[29] und Hugo von Straßburg, einen Hinweis auf den Aufenthaltsort des wirklichen Verfassers unseres Kompendiums. Er kommt dann zu dem endgültigen Resultate, daß Hugo von Straßburg wirklich der Verfasser sei und zwar aus folgendem Grunde. In einem von Jaffé edierten Bericht[30], der von dem Verfasser der großen und kleinen Annalen von Colmar, also von einem Ordens- und Zeitgenossen Hugos von Straßburg, herrührt, heißt es von letzterem: ‚Hugo Ripilinus de Argentina ... summam fecit theologicae veritatis.' ‚Hugo wird also hier von einem Zeitgenossen, einem Ordensbruder aus einem elsässischen Konvent, der möglicherweise, ja fast sicher persönlich mit ihm bekannt war, ausdrücklich als Verfasser einer theologischen Schrift bezeichnet, die wir wohl mit dem Kompendium identifizieren dürfen.'[31] Dazu kommt noch als ergänzender Beleg die Notiz des Stamser Kataloges: ‚Hugo Argentin. scripsit compendium theologiae.'[32] Auch Quétif-Echard[33] und Eugen Müller teilen das Compendium theol. verit. dem Dominikaner Hugo von Straßburg zu, über dessen Leben Pfleger schätzenswerte Details berichtet. L. Pfleger hat sich noch einmal mit dem Compendium theologicae veritatis in einer kurzen Miszelle: Dante und Hugo von Straßburg im Straßburger Diözesanblatt 1904, 465—367 beschäftigt. Mit Recht lehnt er hier die von G. Boffito aufgestellte These, daß Dante von Hugo von Straßburg abhängig sei, ab. Es ist diese Abhängigkeit Dantes vom Compendium theologicae veritatis auch neuestens wieder von Bassermann behauptet worden.

[28] Petrus Aureolus wird Autor des Compendium theol. verit. bei Pelbartus (II. Ros. tit. Daemones II. § 18 und tit. Sinderesis § 13) genannt.

[29] Dieser 1357 in Wien auf einer Visitationsreise verstorbene Thomas von Straßburg, der Verfasser eines wertvollen Sentenzenkommentars, ist nicht, wie Pfleger S. 432 fälschlich bemerkt, ein Ordensbruder des Hugo von Straßburg gewesen, da Thomas von Straßburg Augustinergeneral war. Der Dominikaner Thomas von Straßburg (Quétif-Echard I, 881), der hier nicht in Betracht kommt, lebte mehr als anderthalb Jahrhunderte später. Vgl. den gründlichen Artikel ‚Thomas von Straßburg' von Morgott im Kirchenlexikon XI, 1689—1690.

[30] De rebus Alsaticis ineuntis saeculi XIII, M. G. SS. XVII, 223—237.

[31] Pfleger, a. a. O. S. 436.

[32] Denifle, Archiv II, 229.

[33] Quétif-Echard I, 470.

Ist nun durch die Darlegungen Pflegers wirklich der Beweis erbracht, daß Hugo von Straßburg tatsächlich dieses Compendium verfaßt hat? Die Redaktion der Innsbrucker theologischen Zeitschrift fügt in einer Fußnote eine kritische Bemerkung des P. Emil Michael an, dahin lautend, daß daraus, daß Hugo von Straßburg eine Summa theologicae veritatis verfaßt habe und daß eine Summa theologicae veritatis auch Compendium theologicae veritatis oder Compendium theologiae heißen könne, noch nicht folgt, daß das von Hugo stammende Compendium theol. verit. — Summa theol. verit. wirklich unser vielumstrittenes hier in Betracht kommendes Compendium theologicae veritatis sei. Die von Pfleger behandelte Verfasserfrage sei demnach nicht erledigt.

Es ist wahr, die Darlegungen Pflegers machen es wahrscheinlich, daß Hugo von Straßburg der Verfasser dieses Compendium theol. verit. sei, aber ein stringenter Beweis scheint uns für seine Autorschaft nicht erbracht zu sein. Es ist damit noch nicht jeder Zweifel ausgeschlossen.

Eine Unterlage hat dieser Zweifel auch darin, daß es aus dieser Zeit noch andere Compendia theologiae selbst aus der Feder von deutschen Dominikanern gibt und somit das in den obengenannten Berichten dem Hugo von Straßburg zugeteilte Werk an sich noch nicht eindeutig bestimmt ist. Cod. B. X 9 der öffentlichen Bibliothek von Basel enthält fol. 49r—85r eine Summula theologiae eines Dominikaners, der allem Anschein nach ein Deutscher war und ungefähr in der für uns in Betracht kommenden Zeit gelebt hat. Diesem Compendium theologiae geht fol. 49r—51r ein Inhaltsverzeichnis voraus. Darnach zerfällt das Büchlein in 15 Traktate: 1. Tractatus introductorius scientie theologie; 2. De fidei symbolis et fidei articulis; 3. De angelis et animabus; 4. De gratia et ejus differentiis; 5. De virtutibus theologicis cardinalibus et aliis; 6. De donis et operibus misericordie; 7. De beatitudinibus et contemplatione; 8. De oratione et specialiter de oratione dominica; 9. De preceptis et plagis; 10. De votis juramentis ignorantia; 11. De peccatis et eorum speciebus et differentiis in generali; 12. De quibusdam peccatis in speciali; 13. De sacramentis; 14. De distinctione temporum; 15. De antichristo et ultimo judicio.

Dem Text des Werkes selbst geht ein Prologus voraus, der folgenden Wortlaut hat: Ad laudem Jesu Christi pro instructione juvenum ordinis fratrum predicatorum et aliorum qui pro tempore ad salutem animarum predicationi et confessionum auditioni sunt exponendi ea que communia sunt in sacra theologia magis necessaria simplicibus ad sciendum in unum quendam rotulum pugillarem breviter collecta redegi. Ubi autem nimis succincte et minus complete aliquibus dictum esse videatur recursum habeant si placet ad

summulam que compendiosum breviarium theologie intitulatur jam nuper a me compilatum. Moneo vero iterum atque iterum ne aliqui fratres dicti ordinis ad predicta officia predicationis et confessionis assumantur, priusquam de hiis que hic conscripta sunt et aliis que in constitutionibus prefati ordinis ponuntur ad memorata officia pertinentia diligenter examinati fuerint et approbati (fol. 51r u. 51v). Aus diesem Prologus ergibt sich, daß der gleiche Dominikaner ein etwas ausführlicheres Kompendium der Theologie unter dem Titel compendiosum breviarium theologiae geschrieben hat. In der Bibliothek zu Basel findet sich noch ein weiteres anonymes Compendium theologiae aus dieser Zeit. Cod. B. X 7 enthält von fol. 44r ab eine Summula theologica in sechs Büchern: 1. De Deo; 2. De creaturis; 3. De malo in genere; 4. De causis incarnationis Christi; 5. De virtutibus; 6. De sacramentis. Im vierten Buch ist im Anschluß an die Inkarnationslehre auch die Eschatologie behandelt. Das Initium dieses Compendium theologiae lautet: Deus cognoscitur tribus modis secundum Dionysium. Die Anordnung der Kapitel innerhalb der einzelnen Bücher zeigt keinerlei Abhängigkeit von unserem Compendium theologicae veritatis. Kein einziges dieser soeben genannten handschriftlichen Compendia theologiae ist identisch mit unserem dem Hugo von Straßburg zugeeigneten Kompendium. Es handelt sich also hier um eine häufiger vorkommende Form der scholastischen Systematisierung des theologischen Lehrinhaltes.

Hieraus ergibt sich, daß aus dem Berichte auch einer zeitgenössischen Quelle, Hugo von Straßburg habe eine Summa theologicae veritatis = Compendium theologicae veritatis verfaßt, noch nicht notwendig folgt, Hugo habe dieses bestimmte für uns in Frage kommende Kompendium der Theologie verfaßt.

Findet sich nun kein Weg, auf welchem in Bezug auf die Autorschaft des Compendium theologicae veritatis ein sicher feststehendes Resultat entweder für oder contra Hugo von Straßburg erreichbar wäre?

Pfleger hat in seinem Artikel ausschließlich Handschriften deutscher Bibliotheken (München, Münster, Wolfenbüttel und Wien) angeführt. Handschriften aus Bibliotheken anderer Länder hat er nicht erwähnt. Wenn auch die deutschen Bibliotheken relativ mehr Handschriften des Compendium theologicae veritatis enthalten als die außerdeutschen Handschriftenbestände — die an scholastischen Codices überreiche Pariser Nationalbibliothek hat nur einige wenige Handschriften unseres Kompendiums — so hätte Pfleger wenigstens der Vollständigkeit halber auch das Handschriftenmaterial ausländischer, besonders italienischer Bibliotheken, heranziehen können.

Die Kommunalbibliothek von Assisi z. B. (früher Biblioteca del convento

di s. Francesco, reich an Handschriften der älteren Franziskanerschule) enthält zwei Codices des Kompendiums, Cod. 402 und 403. Cod. 402 entstammt dem 14. Jahrhundert. Im Explicit ist fr. Albertus de ordine praedicatorum als Verfasser genannt. Von einer späteren Hand ist das: ‚a fratre Alberto' korrigiert in ‚a Petro Thoma ord. min.' In einer Handschrift der Biblioteca Laurenziana zu Florenz ist als Verfasser des Kompendiums ein Thomas de Saxonia genannt. Eine anonyme Handschrift unseres Büchleins findet sich in der Biblioteca nazionale zu Neapel (Cod. lat. VII. D. 6), desgleichen in der wertvollen Kommunalbibliothek zu Todi (Cod. 48). Mehrere Codices befinden sich auch in den römischen Bibliotheken. Freilich sichere Resultate über die Autorfrage werden durch die angegebenen italienischen Handschriften in keiner Weise geliefert.

Können vielleicht Schlüsse auf den Verfasser des Compendium theologicae veritatis aus der Verwertung und Benützung, welche dieses Büchlein in irgend einer Ordensschule erfahren hat, gemacht werden? Hier kommt in erster Linie das in mehreren Handschriften erhaltene wohl von Johannes Rigaldus O. Min. verfaßte Compendium pauperis fratris minoris,[34] das in den ersten Dezennien des 14. Jahrhunderts im ausgesprochenen Geiste der Franziskanerschule verfaßt worden ist. Im Prolog ist der Titel näher begründet: ‚Idcirco iste tractatus, qui merito compendium pauperis potest dici tum quia a paupere fratre minore ordinatus, tum etiam quia brevi eloquio et rudi stilo compositus' etc. Der Verfasser hat das gesammelt, was er als ‚a sanctis et doctoribus dicta et determinata' vorgefunden hat. Sein eigenes Werk besteht hauptsächlich in Angabe von Beispielen (besonders auch aus dem Leben des heiligen Franziskus) und in der Beifügung von Predigtthematen, in welchen die im Kompendium vorgetragene Lehre für pastorelle Zwecke verwertbar gemacht wird.

Die Einteilung dieses Compendium pauperis in 7 Bücher entspricht ganz genau der Einteilung unseres Compendium theologicae veritatis. Überhaupt — und das ist der Grund, weswegen dieses Compendium pauperis hier eine so ausführliche Besprechung findet — stellt dasselbe eine ausgiebige Benützung, ja oft ein förmliches Ausschreiben des dem Hugo von Straßburg zugeeigneten Compendium theol. veritatis dar. Wir wollen dies näher begründen. Nicht bloß die Einteilung in 7 Bücher, sondern auch die Struktur der einzel-

[34] Eine schöne Handschrift hievon ist Cod. Urbin. lat. 549 (s. XIV), ein Pergamentcodex in 8⁰ von 163 Blättern. Desgleichen finden sich hievon Handschriften in der Pariser Nationalbibliothek (Cod. lat. 3150), in der Stadtbibliothek von Braunschweig Codd. lat. 47 und 119, in der Wiener Hofbibliothek Cod. lat. 1419. Über das Compendium pauperis vgl. auch F. Ehrle, Hist. Bibl. Rom. Pontif. Romae 1890 I, p. 328.



nen Bücher, die Aufeinanderfolge der Gegenstände ist beiden Kompendien fast durchgängig gemeinsam. Ja man kann oft sogar wörtliche Übereinstimmung der Texte entdecken. So finden sich die in lib. I. cap. 1. des Compend. theol. verit. angegebenen Gründe für das Dasein Gottes fast wörtlich im Compendium pauperis wieder. Im Compendium theol. verit. l. c. steht: ‚Hoc enim (sc. Deum esse) fides recta testatur, sacra scriptura loquitur, comparatio rerum ad ipsum idipsum indicat, sancti praedicant, creaturae clamant, ratio naturalis dictat'. Im Compendium pauperis sind sieben Wege, auf welchen das Dasein Gottes erkannt wird, angegeben: ‚Fides recta, perfectio integra, scriptura, comparatio rerum ad ipsum, sancti praedicant, creaturae clamant, ratio naturalis dictat (fol. 4v u. 5).

Die Ausführungen des Compendium theol. veritatis über das hl. Pfingstfest (lib. I cp. 9) finden sich nahezu wörtlich im Compendium pauperis (fol. 12v). Am meisten zeigt sich die Abhängigkeit des Compendium pauperis vom Compendium theol. verit. im 2. Buche, in der Schöpfungslehre. Es besteht hier zwischen beiden Büchern eine volle sachliche und teilweise wörtliche Identität. In beiden Kompendien hat dieses 2. Buch die gleiche Anzahl von Kapiteln (66 Kapitel), welche in derselben Anordnung sich aneinander reihen. Die Lehre vom Himmel, von der Luft, von den Planeten, Elementen, die Engellehre, die Lehre vom Menschen und der Menschenseele, die Lehre vom Sündenfall, all diese Gegenstände haben in den beiden Kompendien dieselbe Durchführung gefunden. Wesentlich neue Zutaten des Compendium pauperis sind fromme Anmutungen und Geschichten (exempla). Die Ausführungen des Compendium pauperis über die menschliche Physiognomie (fol. 51 und 52) ist einfach die Wiedergabe von lib. II cp. 58, 59 des Compendium theol. verit. Auch im 3. Buche (Lehre von der Sünde) besteht große Übereinstimmung. In beiden Kompendien wird dieser Gegenstand durch die aufeinanderfolgende Behandlung der Lehre von der Sünde im Allgemeinen, dann von der Erbsünde, den sieben Hauptsünden, den Sünden gegen den heiligen Geist und den peccata cordis, oris, operis, ommissionis (im Compendium pauperis heißt es oblivionis) erledigt. Auch das 4. Buch (Inkarnationslehre) zeigt in beiden Kompendien fast dieselbe Reihenfolge der Kapitel. Die Kapitelüberschriften: Salutatio angelica, responsio virginea, sanctificatio materna, conceptio dominica usw. finden sich in beiden Schriften. Auch im 5. Buche (Gnaden- und Tugendlehre) findet sich hier wie dort dieselbe Anordnung und Behandlung des Stoffes. Das 6. (Sakramentenlehre) und 7. Buch (Eschatologie) weisen wieder dieselbe Kapitelanzahl in beiden Kompendien und dieselbe Erledigung des Stoffes auf. Die in lib. VII, rubr. 6—13 des Compendium pauperis vorgetragene Lehre vom Antichrist stimmt mit der in

lib. VII, cap. 7—14 des Compend. theol. verit. gegebenen Darstellung desselben Gegenstandes völlig überein.

Wir haben es hier mit einer bis ins Einzelne gehenden Benützung des Compendium theologicae veritatis durch einen Franziskaner des beginnenden vierzehnten Jahrhunderts zu tun, der zudem an vielen Stellen seiner Ordensgesinnung Ausdruck verleiht. Wir haben hier einen Beleg dafür, daß das Compendium theologicae veritatis um diese Zeit in Franziskanerkreisen ein großes Ansehen besaß. Tritt uns hier nicht ein sehr beachtenswerter Konnex zwischen der Franziskanerschule und dem Compendium theologicae veritatis entgegen? Ist etwa, wenn nicht Bonaventura, so doch ein Schüler dieses großen Theologen, der richtige Verfasser unserer vielbenützten und vielumstrittenen Schrift? Man hat diesen Zusammenhang mit Bonaventura auch schon früher bemerkt und daraus den übertriebenen Schluß gezogen, daß der seraphische Lehrer das Compendium theologicae veritatis geschrieben hat. So hat F. X. Wildt im Literarischen Handweiser 1889, 231—234 einen Artikel unter dem Titel: „Ein Buch des heiligen Bonaventura für junge Theologen" veröffentlicht und den Satz niedergeschrieben: „Die Autorschaft Bonaventuras ist zweifellos". Das Compendium pauperis des Rigaldus wäre fast dazu angetan, dem Forscher nach dem Verfasser des Compendium theologicae veritatis die Fährte in die Franziskanerschule zu zeigen.

Und trotz alledem und selbst trotz aller inhaltlichen Anklänge an Bonaventura ist das Compendium theologicae veritatis nicht ein Produkt der Franziskanerschule, es hat — und das können wir auf Grund des sogleich folgenden Materials mit Sicherheit sagen — zum Verfasser niemand anderen als Hugo von Straßburg. Durch handschriftliche Zeugnisse, welche Pfleger noch unbekannt waren und welche hier zum erstenmale zur Lösung dieser Kontroverse Verwendung finden, werden wir wieder von der Fährte in die Franziskanerschule abgelenkt und dem wirklichen Verfasser zugeführt.

Der Admonter Codex 671 (s. XIV) hat am Schlusse des Compend. theol. verit. die Bemerkung: Huius summe compilator seu collector fuit dominus Hugo cognomine Rieppelin ordinis praedicatorum quondam lectoris (!) Argentinensis. Da diese Schlußbemerkung von anderer Hand stammt als der Codex selbst, sei ihm kein besonderes Gewicht hier beigelegt. Eine erste unseres Erachtens für die Autorfrage entscheidende Handschrift ist Cod. 67 des Zisterzienserstiftes Rein in Steiermark.[35]

Dieser Cod. 67 ist ein Sammelband, welcher, wie sich aus dem Inhalte ergibt, von einem Magister oder von Studenten der Wiener Universität oder

[35] Der gelehrte Stiftsbibliothekar P. Anton Weis hat in entgegenkommendster Weise dem Verfasser die für die Beurteilung obiger Handschrift erforderlichen Notizen und Exzerpte mitgeteilt.



aus deren Nachlasse zusammengestellt ist, und zwar ziemlich frühzeitig, da der Einband noch dem 15. Jahrhundert angehört. Der Codex enthält 344 meist Papierblätter (nur einige Pergamentblätter) in Folio und auf denselben 44 verschiedene Stücke, welche von verschiedenen Händen geschrieben sind. Der Schriftcharakter ist der des endenden 14. und des beginnenden 15. Jahrhunderts. Das für uns in Betracht kommende Stück ist das 14. Stück, welches auf Bl. 54a und 54b steht. In den Xenia Bernardina ist der Inhalt dieses Stükkes angegeben: De auctore libri: Compendium theologicae veritatis. Wir haben hier eine förmliche Abhandlung über die Autorfrage des Compendium theologicae veritatis vor uns. Das Stück beginnt also: ‚Solet a quibusdam dubitari, quis sit autor libri / compendii theologice veritatis, quibusdam dicentibus sanctum Thomam de Aquino predicti libelli auctorem / esse; alii hunc alii illum. Pro quo sciendum quod autor / libelli predicti fuit Hugo, lector fratrum predicatorum Ar / gentiniensium, quod patet in prologo sequenti super librum memoratum'. Der Verfasser beruft sich also auf einen ihm vorliegenden älteren Prolog zum Compendium theologicae veritatis. Dieser Prolog beginnt nun alsbald und zwar mit den Worten: Uti phylosophia est attestacio in veritatis metaphisice / principio etc. Die entscheidende Stelle im Verlaufe dieses Prologes lautet: Sciendum igitur quod ad compilacionem hujus libri / causa efficiens fuit frater Hugo lector fratrum predicatorum / Argentinensium. Der Schluß des ganzen Prologes ist folgender: quia plura tractantur ibi de natura divinitatis et natura universitatis. Auf diesen Prolog folgt im Cod. 67 nicht der Text des Compendium, sondern es beginnt ein neues Stück, eine Epistola Anselmi Cantuarensis.

Die vis probandi dieser Reiner Handschrift ist, wie aus dem soeben Gesagten hervorgeht, folgende. Ein am Ende des 14. oder zu Beginn des 15. Jahrhunderts schreibender Anonymus behandelt die Frage, wer denn der Verfasser des berühmten vielgebrauchten Compendium theologicae veritatis sei. Die verschiedenen Beantwortungen dieser Autorfrage drängen ihn, den wahren und wirklichen Autor ausfindig zu machen. Ihm liegt es ferne, kurzweg ohne genügenden Grund der einen oder anderen scholastischen Größe dieses gefeierte Büchlein zuzueignen. Er will mit historischen Mitteln den wirklichen Verfasser eruieren. Wir bemerken hier das bei mittelalterlichen Schriftstellern seltene Interesse daran, für ein bald diesem bald jenem Autor zugeschriebenes Buch den wirklichen Verfasser feststellen zu können. Im allgemeinen begnügte man sich ja im Mittelalter, sich in den Inhalt der Werke zu vertiefen, kritische Fragen über die Entstehung eines Buches wurden weniger gewertet.

Um nun den wirklichen Verfasser des Compendium theologicae veritatis

ermitteln zu können, beruft sich unser Anonymus auf einen älteren, also sicher aus dem 14. Jahrhundert stammenden Prolog zum Compendium theologicae veritatis, den er auch hier kopiert. In diesem Prologe ist nun Fr. Hugo lector fratrum praedicatorum Argentinensium als Verfasser des Buches ausdrücklich bestimmt und genannt.

Wir haben hier also einen Beleg, daß im 14. Jahrhundert Hugo von Straßburg als Verfasser des Compendium theologicae veritatis angesehen wurde. Der von Pfleger beigebrachte zeitgenössische Bericht, daß Hugo von Straßburg eine summa theologicae veritatis verfaßt habe, wird hiedurch in der Weise bestimmt und ergänzt, daß eben diese summa theologicae veritatis nichts anderes gewesen ist als das Compendium theologicae veritatis. Die Argumentation Pflegers erhält durch die Reiner Handschrift eine mächtige Stütze. Wir gestehen wohl zu, daß man auch trotz dieser Handschrift noch Bedenken gegen Hugos Autorschaft vorbringen kann. Auf den Einwand, daß die vielen Anklänge an Bonaventura einen Franziskaner als Verfasser unseres Buches vermuten lassen, ist zu entgegnen, daß man auch bei Dominikanertheologen, wie Petrus von Tarantaise, Dietrich von Freiberg, Eckhart usw. ganz deutlich die Einwirkung der älteren Franziskanerschule bemerken und nachweisen kann. Die Autorschaft Hugos erscheint uns also auf Grund der Reiner Handschrift in hohem Maße verbürgt.[36]

P. Mandonnet teilt das Compendium theologicae veritatis ganz entschieden Hugo von Straßburg zu:[37] „Il est l'oeuvre de Hugues Ripelin, dominicain de Strasbourg. C'est le manuel le plus célèbre du moyen âge, et j'espère en écrire la curieuse histoire. La date de sa composition tombe vers 1265". Mandonnet gedenkt also die Geschichte dieses Compendium theologicae veritatis zu schreiben. An einer anderen Stelle und später schreibt Mandonnet:[38] „Le Compendium theologicae veritatis de Hugues de Ripelin de Strasbourg † 1268 est le manuel le plus répandu et le plus parfait du moyen âge". Cl. Baeumker äußert sich in seiner in die Zusammenhänge des deutschen Geisteslebens im Mittelalter so tief hineinleuchtenden Schrift: Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters (Straßburg 1912, 21f) hierüber also: „Jetzt schreibt Hugo Ripelin sein oft gedrucktes Kompendium der theologischen Wahrheit, das dem Verfasser mit Unrecht so oft strittig gemacht wurde".

[36] H. Denifle, der in Luther und Luthertum I², Mainz 1904, 546, Anm. 1 geschrieben hatte, daß der Verfasser des Kompendiums vielleicht Hugo von Straßburg sei, schrieb mir, nachdem er meine Darlegung über die Reiner Handschrift gelesen hatte, unter dem 25. März 1905: „Die Frage über den Autor des Compendiums scheint mir gelöst."

[37] P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin², Fribourg 1910, 86.

[38] P. Mandonnet, La théologie dans l'ordre des frères prêcheurs. Dictionnaire de théol. catholique VI, 902.

Beachtenswerte Untersuchungen hat über das Compendium theologiae A. Hauck angestellt, sowohl in seiner Kirchengeschichte Deutschlands V 1, Leipzig 1911, 257—259, wie auch in einer gleichzeitigen Abhandlung: Kleinigkeiten 2. Hugo Ripilin in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 32 (1911), 378—385. Er macht hier gute Bemerkungen biographischer und chronologischer Art. Bezüglich der Autorfrage schreibt er: „Die ältere Vermutung, er (Hugo Ripilin) sei der Verfasser des Compendium theologicae veritatis, ist in jüngster Zeit durch die Untersuchungen von Pfleger und Grabmann nahezu zur Gewißheit erhoben worden". A. Hauck geht auch auf die Quellen dieses theologischen Lehrbuches ein und betont besonders seine Abhängigkeit von Bonaventura, namentlich von dessen Breviloquium, dem Hugo „die Anlage seines Werkes und einen Teil seines Inhaltes verdankt". Als weitere scholastische Quellen des Compendium theologicae veritatis hat Hauck das enzyklopädische Werk De proprietatibus rerum des Franziskaners Bartholomaeus Anglicus und die Summa de creaturis Alberts d. Gr. bezeichnet. Diese Abhängigkeit von Albert d. Gr. zeigt sich besonders in der Engellehre. Es wird bei einer späteren Quellenangabe des Compendium theologicae veritatis auch darauf zu achten sein, ob die noch ungedruckten Teile der Summa de creaturis, über die ich anderswo ausführlich berichtet habe,[39] von Hugo von Straßburg in der Tugendlehre, in der Sakramentenlehre und Eschatologie benützt worden sind. Eine solche Quellenanalyse müßte auch Petrus von Tarantasia berücksichtigen, dessen ungemein verbreiteter Sentenzenkommentar schon auf die Zeitgenossen einen großen Einfluß ausgeübt hat. In methodischer Hinsicht wäre es von hohem Interesse, das Breviloquium des heiligen Bonaventura, das Compendium theologiae des heiligen Thomas von Aquin und unser Compendium theologicae veritatis einer verläßlichen vergleichenden Betrachtung zu unterziehen.

In der Zeitschrift für katholische Theologie (36 [1912] 535f) hat zuletzt P. Fr. Pangerl S. J. in seinen „Studien über Albert d. Gr." über die Autorfrage des Compendium theologicae veritatis sich dahin ausgesprochen, daß „das Compendium theologicae veritatis nicht von Albert stammt, sondern nach den Ausführungen M. Grabmanns in dieser Zeitschrift als ein Werk des Hugo von Straßburg zu gelten habe". Die von P. Pangerl erwähnte Schwierigkeit aus dem Cod. 62 des Stiftes Zwettl, der von 1287 datiert ist und in dem das Compendium dem seligen Albertus zugewiesen zu sein scheint, löst.

[39] M. Grabmann, Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen. Aus den Handschriften nachgewiesen und gewürdigt (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, herausgegeben von Paulus von Loë und Hieronymus Wilms, 13. Heft). Leipzig 1919.

sich nunmehr dadurch, daß, wie mir P. Pangerl auf Grund einer ausführlichen Beschreibung des Herrn Stiftsbibliothekars mitteilt, die Zuweisung an Albert in dem Cod. (Xenia Bernardina II 1, 3216) nicht ursprünglich ist, sondern einer späteren Hand angehört.

Mit vollem Recht verweist P. Pangerl auf die Beweise, welche Hugo von Straßburg als den Verfasser dartun und damit die Autorschaft Alberts ausschließen.

Diesen Beweisen kann ich jetzt endlich auch eine Handschrift aus dem 13. Jahrhundert anfügen, welche ausdrücklich das Compendium theologicae veritatis Hugo von Straßburg zuteilt, das von P. Emil Michael erhobene Bedenken beseitigt, den Zusammenhang der historischen Zeugnisse und der handschriftlichen Überlieferung bekundet und so dieser Echtheitsfrage eine endgültige unanfechtbare Lösung sichert. Es ist diese Handschrift schon im Jahre 1847 im 8. Jahrgang des Serapeums I S. 94 von G. Heine in seinem zweiten Bericht über seine literarische Reise in Spanien (gerichtet an G. Hänel und von diesem mitgeteilt) aufgeführt, aber für die Lösung der Autorfrage des Compendium theologicae veritatis nie verwertet worden. Diese Handschrift ist Cod. 115 der Bibliothek der Kathedrale von Vich in Spanien, Hugonis de Ripla, ordinis praedicatorum, conventus Argentinensis de Alemania Veritas theologica membr. s. XIII. R. Beer hat in seinem Werke: Handschriftenschätze Spaniens, Wien 1894, 547 den im Serapeum veröffentlichten Katalog der Kathedralbibliothek von Vich wiederabgedruckt und damit auch die gleiche Beschreibung dieser Handschrift gegeben. Es ist in dieser Pergamenthandschrift des 13. Jahrhunderts dem Dominikaner Hugo de Ripla (= Ripelin, Ripilin) aus dem Dominikanerkonvent zu Straßburg in Deutschland ein Buch mit dem Titel Veritas theologica zugeteilt. Darunter ist ohne jeden Zweifel unser Compendium theologicae veritatis zu verstehen, dessen Initium lautet: Veritatis theologicae sublimitas, cum sit superni splendoris radius illuminans intellectum, et regalium deliciarum convivium reficiens affectum. So bietet uns eine Handschrift in einer entlegenen spanischen Bibliothek das, wonach man in den deutschen Bibliotheken mit ihren zahlreichen Handschriften dieses Werkes vergeblich sucht: Die Zuteilung des Compendium theologicae veritatis an Hugo von Straßburg in einer Handschrift des 13. Jahrhunderts. Das Zeugnis des Elsässer Chronisten aus dem 13. Jahrhundert und des Stamser Kataloges zu Beginn des 14. Jahrhunderts erhält durch eine Handschrift des 13. Jahrhunderts eine wirksame und überzeugende Bestätigung. Die Autorfrage ist damit mit dem auf diesem Gebiete überhaupt erreichbaren Gewißheitsgrade entschieden.

§ 2. Charakter und Struktur der theologischen Summa Ulrichs v. Straßburg.

Um einigermaßen ein Bild von der gewaltigen Geistesarbeit, deren Frucht Ulrichs Summa ist, und von dem reichen logisch tiefdurchdachten und genau geordneten Inhalt dieses monumentalen Werkes deutschen Forscherfleißes zu gewinnen, wollen wir in skizzenhafter Ausführung über Titel, Tendenz, Abfassungszeit, Einteilung und Struktur dieser Summa die Hauptgesichtspunkte bieten. Wenn einmal dieses große Werk deutscher Scholastik im Drucke vorliegen wird, dann wird das Studium der Architektonik und des Detailinhaltes von Ulrichs Summa weiteren interessierten Kreisen ein möglicher und die Kenntnis des mittelalterlichen Geisteslebens allwärts erweiternder Geistesgenuß sein.

Der Titel ‚De summo bono' steht nicht allein in der scholastischen Literatur da. Cod. Vatic. Lat. 4305 enthält eine anonyme Summa de bono, in welcher der Gesamtinhalt der Philosophie und Theologie unter die Kategorien des bonum increatum und bonum creatum in sieben (freilich nicht vollendeten) Büchern eingegliedert ist. Die Idee des Guten wird hier mit größter Konsequenz als Einteilungsgrund und Einheitsgrund eines weitschichtigen namentlich auch mit naturwissenschaftlichen Kenntnissen reich durchsetzten Gedankenmaterials durchgeführt. Diese anonyme Summe ist von Thomas und Albert d. Gr. inspiriert. Ich konnte den Verfasser bisher nicht feststellen. Desgleichen macht auch der Pariser Kanzler Philipp v. Grève die Idee des ‚Summum bonum' zum Ausgangs- und Leitgedanken seiner originellen, an spekulativen Erörterungen reichen theologischen Summa (Cod. Vatic. Lat. 7669). Vor allem aber hat Albertus Magnus selbst, der Lehrer Ulrichs von Straßburg, in dem von mir in einer Reihe von Handschriften festgestellten ungedruckten 3. Teile seiner Summa de creaturis die Moral unter dem Gesichtspunkte des bonum, in einer Summa de bono dargestellt.[1] Außerdem findet sich in zwei Münchener Handschriften (Clm. 9640 und 26831) eine gleichfalls unedierte Abhandlung Alberts d. Gr. De natura boni, über die uns P. Fr. Pelster wertvolle Aufschlüsse gegeben hat.[2] Ulrich hatte also für die Bezeichnung seiner Summa als Summa de bono gerade bei seinem inniggeliebten Lehrer Albertus ein unmittelbares Vorbild.

Die Tendenz, die methodischen Arbeitsgrundsätze, der ganze Plan der mittelalterlichen Sentenzenwerke und Summen, all dies tritt in den anfänglich (wie z. B. bei Petrus Lombardus, Präpositinus, Petrus v. Capua, später noch

[1] M. Grabmann, Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts d. Gr., Leipzig 1919.

[2] P. Fr. Pelster S. J., Der „Tractatus de natura boni." Ein ungedrucktes Werk aus der Frühzeit Alberts des Großen. Theol. Quartalsschrift 1920, 64—90.

bei Thomas v. Aquin) kurzgehaltenen, später vielfach umfangreichen Prologen genugsam zu Tage. Die Scholastiker suchten ihrem Vorwort eine originelle und singuläre Gestalt zu geben dadurch, daß sie eine Schriftstelle an die Spitze stellten und aus derselben die für das Zustandekommen des Gesamtwerkes maßgebenden Faktoren in mitunter recht geistreicher, stellenweise aber auch an das Abstruse streifender Weise ableiteten. Ulrich von Straßburg nimmt als Motto die Stelle: ‚Funiculus triplex difficile rumpitur' (Ekkl. 4, 12). Die Liebe ist ja das Motiv seines wissenschaftlichen Arbeitens. Die Liebe zu Gott und das Streben, Gottes Größe und Güte zu verherrlichen, drücken ihm die Feder in die Hand. Mitteilsame Nächstenliebe erweitert sein Herz. Von dem Wunsche beseelt, nicht bloß seinen unmittelbaren Zuhörern durch das mündliche Lehrwort zu nützen, sondern auch auf weitere Kreise und auch auf zukünftige Jünger der heiligen Wissenschaft anregend und begeisternd einzuwirken, hat Ulrich von Straßburg seine Summa niedergeschrieben. Aus allen Zeilen dieses aus Schrifttexten mosaikartig zusammengefügten Prologes klingt erhabener wissenschaftlicher Idealismus.

Gegenstand (materia) des Buches ist das denkbar höchste Gut selbst, das zu kennen wahrer Ruhm ist. Deswegen ist der Titel: ‚De summo bono' vollberechtigt. Wirkursache (efficiens causa) ist ‚der Geist des Vaters, der in uns redet'. Ulrich betrachtet sich als schwaches Werkzeug (ineptum hujus spiritus instrumentum) dieses göttlichen Geistes. Zweck (finis hujus operis) dieses Werkes ist die Erleuchtung des wahren Glaubens zu Ehre Gottes (illuminatio orthodoxae fidei ad gloriam Dei).

Was die Form, die Methode des ganzen Buches betrifft, so ist für Ulrich das Schriftwort maßgebend: ‚Überschreite nicht die alten Grenzen, die deine Väter gesetzt haben' (Sprichw. 22,28). Er unterscheidet genau zwischen der heiligen Schrift selbst und den Schrifterklärern, den Theologen. Den Worten der heiligen Schrift schenkt er unbedingten Glauben, den Schrifterklärern und Theologen folgt er nach Maßgabe des Glaubens und der Vernunft. Er ist auoh nicht gewillt, in die Diskussion der einzelnen Lehrmeinungen sich einzulassen.[3] Er betrachtet hier den von ihm hochgeschätzten Pseudo-Areopagiten als sein Vorbild, der in einem Briefe an Polykarp sich dahin geäußert habe, daß für die weisen Männer die Erkenntnis der Wahrheit an sich genüge. Jeder, meint Ulrich, gibt vor, er habe echte königliche Münze und er hat viel-

[3] Forma vero sive modus hujus operis est tenere consilium sapientis dicentis: ‚Ne transgrediaris terminos, quos posuerunt patres tui' (Prov. 22, 28). Hanc tamen differentiam servantes inter auctores et expositores Sacrae Scripturae, ut illis simpliciter credamus, quia sic dixerunt et ideo eorum testimonia ponamus: aliorum autem sententias sequamur, quantum fides vel ratio postulat et ideo verbis eorum librum hunc non diffundemus nec discussionibus opinionum'.

leicht ein trügerisches Bild. Und wenn man einen widerlegt hat, dann treten wieder andere auf und streiten über denselben Punkt. Die festgegründete und festbegründete Wahrheit ist für Ulrich Maßstab des wissenschaftlichen Forschens. Polemik und fruchtloser Meinungsstreit sind nicht seine Sache. Ulrich von Straßburg zeigt hier in einer Zeit, in welcher das Überhandnehmen der Dialektik und Polemik, der Wirrwarr von Lehrmeinungen und das damit allmählich verbundene Abnehmen von Schrift- und Väterstudium die ersten Abendschatten der verfallenden Scholastik streuten, in hohem Maße gesunde, selbständige, methodische Grundsätze.

Im weiteren Verlaufe des Prologes gibt Ulrich die Haupteinteilung seiner Summa in acht Bücher an und schließt mit Berufung auf Weish. 7, 7 mit einem innigen Gebete zur heiligsten Dreifaltigkeit.

Was die Abfassungszeit der Summa Ulrichs betrifft, so haben wir einigermaßen einen Anhaltspunkt in der schon weiter oben angeführten Stelle, in welcher Albert d. Gr. in so warmbegeisterten Worten gerühmt wird (Summa lib. IV. tract. 3 cp. 9). Es heißt in dieser Stelle: ‚doctor meus dominus Albertus episcopus quondam Ratisponensis'. Hieraus ergibt sich der Schluß, daß Ulrichs Summa, wenigstens von lib. IV. tract. 3 cp. 9 ab, nach dem Frühjahr 1262, dem Jahre der Resignation Alberts auf das Regensburger Bistum, entstanden ist. Weitere über das Sicherheitsmaß von Mutmaßungen hinausgehende Zeitbestimmungen lassen sich diesbezüglich vorderhand nicht machen.

Die Haupteinteilung seiner Summa gibt Ulrich selbst im Prologe. Er teilt das Werk in acht Bücher ein, von denen freilich nur sechs zustande gekommen sind. Das 1. Buch behandelt in 2 Traktaten die Wissenschaft vom höchsten Gute, welche Theologie genannt wird. Das 2. Buch erörtert in 6 Traktaten das Wesen des höchsten Gutes, das 3. Buch in 5 Traktaten die drei göttlichen Personen im allgemeinen. Das 4. Buch handelt in 3 Traktaten von Gott Vater und dem ihm zugeeigneten Werke der Schöpfung. Im 5. Buche ist in zwei längeren Traktaten die Rede von Gott Sohn, seiner Menschwerdung und den Geheimnissen seines Erdenlebens. Das 6. Buch bringt in 5 Traktaten die Lehre vom Heiligen Geiste und den ihm zugeeigneten Werken (Gnade Gnadengaben, Tugenden u. dgl.). Das 7. Buch enthält die Lehre von den Sakramenten, diesen ‚summi boni medicinalia vasa'. Das 8. Buch endlich sollte mit der Lehre von der Seligkeit, der Erlangung des höchsten Gutes (‚octavus est de beatitudine, quae est praeparatio summi boni, inquantum est summum bonum et finis ultimus') die Summa zum harmonischen Abschluß bringen.

Ulrich von Straßburg hat sich von dem Einteilungsschema des Petrus von Lombardus, welchem die Summen von Petrus von Capua, Präpositinus, Wil-

helm von Auxerre, Alexander von Hales und Albert d. Gr. mit größerer oder geringerer Abhängigkeit und Bewegungsfreiheit gefolgt sind, losgemacht und gleich Thomas von Aquin eine von Petrus Lombardus losgelöste Systematisierung des theologisch-philosophischen Gedankenstoffes angestrebt und vorgenommen. P. G. Théry[4] hat in einer tiefschürfenden Abhandlung dargetan, daß die beiden ersten Bücher der Summa de bono Ulrichs von Straßburg in innigster Anlehnung an die Schrift De divinis nominibus des Pseudo-Areopagiten stehen, ja ein Kommentar zu diesem Werke sind. Ulrich, dessen Summa das am meisten vom Pseudo-Areopagiten beeinflußte und neuplatonisch gerichtete große systematische Werk der Hochscholastik vorstellt, hat die Schrift De divinis nominibus gerade in der Beleuchtung durch den ungedruckten Kommentar seines Lehrers Albertus betrachtet. Ich habe z. B. im Kapitel De pulchro wörtliche Abhängigkeiten Ulrichs von diesem Kommentar Alberts in ziemlichem Umfange feststellen können. Er selbst war von der Konsequenz seines Systems so überzeugt, daß er im Vorwort jedweden Kürzungsversuch seiner Summa als Schädigung der Klarheit und des folgerechten Zusammenhanges bezeichnet. Freilich zur Durchsichtigkeit und zum Ebenmaß der Architektonik des Italieners Thomas von Aquin hat sich die stellenweise massige Darstellung Ulrichs nicht durchgerungen.

Betrachten wir nun den Aufriß der theologischen Summa Ulrichs in der Detailausführung. Das erste Buch stellt eine Art theologische Einleitungs- oder Erkenntnislehre vor.[5] Der erste Traktat handelt in acht Kapiteln von der Gotteserkenntnis (de modis deveniendi in cognitionem Dei). Im zweiten Kapitel wird die Erkennbarkeit Gottes durch das Licht der Vernunft erwiesen. Insofern Gott in sich selbst vollkommen ist mit absoluter Vollkommenheit, wohnt er in unzugänglichem Lichte. Unser Intellekt verhält sich zu ihm, wie das Auge des Nachtvogels zum Sonnenlichte. Insofern aber Gott vollkommen ist durch seine Allursächlichkeit (perfectione causalitatis), ist er auch von uns erkennbar, weil ‚simile simili cognoscitur.' ‚Noster intellectus, inquantum similitudinem dei naturaliter habet apud se et etiam extrinsecus colligit ex creaturis, potest ipsum cognoscere.' Diese Gotteserkenntnis ist kein Begreifen, da die als Erkenntnismedium dienende Gottähnlichkeit ein schwacher Schein ist. Da nun die Glaubenswahrheiten kein Simile im Kreatürlichen haben, sind

[4] G. Théry O. Pr., Originalité du plan de la „Summa de bono" d'Ulric de Strasbourg. Revue Thomiste 1922, 376—397.

[5] G. Théry hat die Kapitel 2, 3, 4, 5, 6, 7 und 8 des 1. Buches, die auch für die mystische Gotteserkenntnis belangreich sind, ediert. G. Théry O. Pr., Extraits de la Summa de bono. La Vie Spirituelle VII, 2 (Novembre 1922) [38] — [46]. IX, 2 (Novembre 1923) [28] — [42]. Das 7. Kapitel hatte zuvor schon Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters, Straßburg 1912, 48—50 ediert.



sie durch die reine Vernunft unerkennbar. In den anderen Kapiteln wird die Frage von dem Eingepflanztsein der natürlichen Gotteserkenntnis (K. 3), sodann der dreifache Weg der Gotteserkenntnis (per negationem secundum symbolicam theologiam, per causalitatem sec. nominatam theologiam, per eminentiam sec. mysticam theologiam K. 4, 5, 6), ferner die natürliche Disposition zum Gotteserkennen und der nähere Inhalt der natürlichen Gotteserkenntnis (K. 7 und 8) einer einläßlichen Untersuchung unterzogen.

Der zweite Traktat behandelt die theologische Wissenschaft (scientia divina, theologia, scientia S. Scripture) in ihrer Notwendigkeit (K. 1), in ihrem Gegenstande (K. 2), in ihren Prinzipien (K. 3), in ihrer Eigentümlichkeit als Wissenschaft und Weisheit (K. 4—6), in ihrer Gewißheit und ihren verschiedenen Formen (K. 7—9). Die zwei letzten Kapitel (10 und 11) erörtern den Schriftsinn und die bei der Auslegung der Heiligen Schrift geltenden Normen.

Das zweite Buch ist dem Wesen Gottes gewidmet. Der grundlegende erste Traktat bespricht die göttlichen Namen, speziell die von Gott zeitlich ausgesagten Namen. In sieben Kapiteln wird von der Berechtigung der Mehrheit göttlicher Namen, von den Abteilungen und Unterabteilungen dieser Namen, von der Art und Weise, wie Namen zeitlichen Inhalts von Gott ausgesagt werden können und wie Sätze von Gott gebildet werden können, in stufenweiser Aufeinanderfolge gehandelt. Ulrich wendet die Gesetze der Sprachlogik auf das Göttliche an, um eine richtige Terminologie, einen richtigen sermo de deo als Untergrund einer gediegenen doctrina de Deo sich zu sichern. Wir sehen dieses Ringen um eine lückenlose theologische Terminologie auch bei Präpositinus (Cod. Vatic. Lat. 1174, fol. 9ʳ sqq.: De vocabulis, que de Deo dicuntur) und wir bewundern die feste Gestaltung und Prägung dieser Terminologie bei Thomas von Aquin. Der zweite Traktat behandelt in vier Kapiteln den Namen, der das göttliche Wesen bezeichnet: ‚quid est'. ‚Der Seiende' und die hieraus für Gott sich ableitenden Eigenschaften. Im dritten Traktate ist die Rede von dem Urgrunde aller göttlichen Mitteilungen, von der göttlichen Güte. Zunächst wird Gottes Güte betrachtet, insofern sie das eine göttliche Wesen charakterisiert, insofern sie Ursache ist und insofern sie in der Güte des Universums sich zeigt (K. 1—3). Ähnlich wie Thomas von Aquin behandelt auch Ulrich von Straßburg unter dem Einflusse des Pseudo-Dionysius im Zusammenhang mit dem Guten die Lehre vom Schönen.

Im vierten Kapitel (de pulchro) bietet er eine ausführliche, tief metaphysische Theorie vom Schönen.[6] Im folgenden Kapitel wird die in der deutschen

[6] Ich veröffentlichte dieses Kapitel, in welchem Ulrich ganz deutlich von Alberts Kommentar zu De divinis nominibus abhängig ist, mit Einleitung und Kommentar in den Sitzungsberichten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (1926).

Dominikanerscholastik (Dietrich von Freiberg, Johann von Lichtenberg) so beliebte Lehre vom Lichte (de lumine, prout Deus hoc nomine laudatur) vorgetragen und auf Gott angewendet. Ulrichs Darlegungen fügen sich in das eindrucksvolle Bild der Entwicklung der Lichtmetaphysik, das Baeumker in seinem Witelo (Münster 1908) entworfen hat, ein. Kapitel 6 und 7 erörtern die Benennungen, Eigenschaften und Wirkungen der Liebe als göttlichen Wesensattributes. Hieran reiht sich (K. 8—12) die Lehre vom göttlichen Willen, seinen Eigenschaften und Einteilungen, seiner Wirkkraft, vom Verhältnis des Übels zum göttlichen Willen und von der Gleichförmigkeit des Menschenwillens mit dem göttlichen Willen. Das Schlußkapitel (K. 13) befaßt sich ausführlich mit dem Problem des Übels. Der vierte Traktat betrachtet das göttliche Wesen unter der zpeziellen Vollkommenheit des Lebens. Das Leben als Wesensattribut Gottes, insofern es unmittelbar ist, die Unveränderlichkeit Gottes, Gott und die Bewegung, das Leben in Gott causaliter betrachtet, dies ist der Inhalt der vier Kapitel des Traktates. Der folgende fünfte Traktat handelt vom göttlichen Erkennen und untersucht zunächst, inwiefern die Begriffe: intellectus, mens, sapientia, ratio, fides, scientia, veritas bei Gott zutreffen (K. 1—4). Kapitel 5 behandelt die Wahrheit in Gott und in den Geschöpfen. Weiter ist die Rede von Wahrheit und Falschheit in unserem Intellekt (K. 6 und 7). Die Kapitel 8—21 bringen die Betätigungen des göttlichen Wissens zur Darstellung. Wir werden da unterrichtet über das Wissen Gottes im allgemeinen (K. 8), über das Sein der Dinge in Gott (K. 9, 10, 11) und über das Sein Gottes in den Dingen (K. 12 und 13), über Gottes Vorherwissen, Anordnungen, Vorsehung und über die damit zusammenhängenden Begriffe (K. 13—17), über das fatum (K. 18) und zum Schlusse über die Prädestination (K. 19—21). Der sechste und letzte Traktat handelt in sieben Kapiteln hauptsächlich von der Macht Gottes. Es wird Gottes Allmacht gezeichnet und die Frage erörtert, ob es auch ein Nichtkönnen in Gott gibt. Auch andere Eigenschaften Gottes, so die Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Ewigkeit werden hier untergebracht. Das Schlußkapitel (K. 7) De unitate divina bildet den Abschluß der Lehre von Gott, dem Einen und die Überleitung zum nächstfolgenden Buch, zur Trinitätslehre.

Das dritte Buch: Trinitätslehre.[7] Der erste Traktat erörtert die Unterschiedenheit des Sohnes vom Vater durch Zeugung. In fünf Kapiteln werden wir über die Verschiedenheit der göttlichen Personen in der einen göttlichen Natur im allgemeinen, über Begriff, Wesen, Prinzip und Terminus der ewigen Zeugung und über die Gleichewigkeit von Vater und Sohn belehrt. Der zweite

[7] Eine dogmengeschichtliche Darstellung und Beurteilung der Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg wird A. Stohr veröffentlichen.



Traktat bespricht in sechs Kapiteln die Unterschiedenheit des Heiligen Geistes von Vater und Sohn durch Hervorgang aus beiden. Was eignet dem Heiligen Geiste durch sein Hervorgehen als amor Patris et Filii? Zahl der drei Personen, Prinzip der processio, Ordnung der göttlichen Hervorgänge, dies der Hauptinhalt des Traktates. Der dritte Traktat, der in acht Kapiteln die zeitlichen Hervorgänge göttlicher Personen behandelt, analysiert zunächst die Begriffe temporalis processio, donatio, missio, erwägt die Fragen, welche göttliche Personen, in welchen Gaben und an wen sie gesendet werden, und schließt mit den sichtbaren Sendungen. Der folgende vierte Traktat von der Gleichheit, Ähnlichkeit und Identität der göttlichen Personen gibt unserem Scholastiker erwünschte Gelegenheit zu philosophischen Exkursen. Kap. 1: Gleichheit und Ähnlichkeit in Gott. Kap. 2: Gleichheit der göttlichen Personen in der Größe der Unermeßlichkeit. In Gott gibt es kein universale und keine triplicitas. Kap. 3: Auch nach anderen Formen der Größe besteht Gleichheit der göttlichen Personen. Kap. 4: Die Begriffe Identität, Unterschied, Geteiltheit, Unähnlichkeit. Kap. 5: Die Gegensätze (contrarium — contradictorium). Nebenfrage: ob die Form durch die corruptio assimiliert werde? Kap. 6: Die Begriffe: Das Ganze, Teil, Alles u. dgl. Kap. 7: Die Universalien im allgemeinen. Kap. 8: Genus, Differenz, Spezies. Der fünfte Traktat, dessen Gegenstand der Personenbegriff bildet, bringt zunächst sprachlogische Voruntersuchungen (K. 1 und 2) und eine Analyse des Personenbegriffs und von dessen Synonyma (K. 3). Hierauf wird der Begriff der Relation in Gott in ihrem Verhältnis zu Wesenheit und Person bestimmt (K. 4) und die Zahl der Notionen, Relationen und Personeneigentümlichkeiten festgestellt (K. 5). Im Anschluß hieran wird die Bezeugung der Relationen durch die Heilige Schrift dargetan (K. 6). In den drei letzten Kapiteln (K. 7, 8, 9) werden die Begriffe Prinzip, auctor, Appropriation besprochen. Desgleichen wird über die Anwendung von Einheit und Mehrzahl auf Gott verhandelt. Ein eingehender Exkurs über das Wort ‚trinitas' bildet den Schlußstein dieses Buches.

Das vierte Buch: Schöpfungslehre. Der erste Traktat behandelt in acht Kapiteln den Begriff: Erstes Prinzip, begründet die Zueignung des Schöpfungswerkes an den Vater und beleuchtet allenthalben den Schöpfungsbegriff. Es wird gehandelt über Einheit, Einfachheit, Notwendigkeit und Begriff sowie über die Konstitution des ersten Prinzips (K. 1—4). An die Erörterung der termini: fluere, influere (K. 5) reiht sich eine Betrachtung über die Ordnung des Universums (K. 6). Die beiden letzten Kapitel (K. 7 und 8) gehen über die Schöpfung im aktiven und passiven Sinne und untersuchen die Frage von der Ewigkeit der Weltschöpfung. Den Inhalt des zweiten Traktates bildet

das erste Produkt des ersten Prinzips in der Linie der formalen Ordnung, nämlich das Sein, seine höchsten Eigenschaften und Einteilungen. Wir haben hier ein ausführliches, höchst beachtenswertes System der allgemeinen Metaphysik vor uns. Das erste Kapitel betrachtet das Sein nach seiner realen Bedeutung und nach seinen Bezeichnungen. Sehr eingehend werden der Substanzbegriff (K. 2) und der Formbegriff (K. 3—5) besprochen. An das Kapitel über das Chaos (K. 6) fügt sich eine ausführliche Theorie der materia prima (de materia prima, prout in philosophia est de ipsa sermo K. 7). Das achte Kapitel handelt über das Kompositum aus Materie und Form. Weiter ist die Rede von der Wirkursache (causa efficiens K. 9), von der Zweckursache (K. 10), von den Ursachen im allgemeinen (K. 11). Auf die eingehende Besprechung der Unterscheidung von Potenz und Akt (K. 12) folgt in zwei Kapiteln (K. 13 und 14) eine weitere Vertiefung der Ursachenlehre. Mit Kapitel 15 beginnt die Kategorienlehre. Nach Feststellung der Teilung des Seins in Substanz und Akzidenz und der Unterabteilungen des Akzidenz (K. 15) kommen die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation (K. 16, 17, 18) zur Erörterung. Beim Ortsbegriff (K. 19) werden die Ausdrücke: sursum et deorsum, dextrum et sinistrum, ante et retro, situs, vacuum in geistvoller Weise erwogen. Die beiden folgenden Kapitel (20 und 21) enthalten die Bewegungslehre, das 22. Kapitel beschäftigt sich speziell mit den Begriffen generatio, corruptio, alteratio, augmentum usw. Sehr interessant ist die Auseinandersetzung des Zeitbegriffes (K. 23 De quando et de tempore, de jam et nunc, de modo et olim, repente et de priori). Die Habituslehre (K. 24) beschließt diesen durchgehends streng philosophischen Traktat. Der dritte von den neuplatonischen Ideen des Pseudo-Areopagiten wesentlich inspirierte Traktat enthält die Engellehre. Kapitel 1—3 handeln über die Intelligenzen als Beweger der Himmelskreise, ihre Zahl, Natur, Wesensprinzipien und kausalen Kräfte. Kapitel 4 und 5 haben das Dasein, Wesen, die Erkennbarkeit, Schöpfung der Engel sowie deren Erkenntnis und ursprünglichen Zustand zum Inhalt. Es folgen hierauf Untersuchungen über Engelsünde und Engelstrafe (K. 6), über die Versuchung (Begriff, Einteilung und Heftigkeit K. 7), über Weissagung (K. 8), über die Erscheinung der guten und bösen Geister und über die Wunder der Dämonen (K. 9). Kapitel 10—12 unterrichten eingehend über die Hierarchien und Chöre der Engel. Das letzte (13.) Kapitel entwickelt die Lehre von den Schutzengeln und vom Verhältnis der Engel zum Orte.

Das fünfte Buch: Inkarnationslehre. In den zwei Traktaten dieses Buches kommen anknüpfend an die historische Reihenfolge der Geheimnisse des Lebens Jesu die Hauptfragen der Christologie und Soteriologie zur Erledigung.

Der erste Traktat behandelt in 14 Kapiteln die Hauptpunkte der Christologie ausgehend von der Anwendung der Appropriationslehre auf den Sohn Gottes (K. 1). Zunächst werden wir über den Vorläufer Christi (K. 2), über die Verkündigung und Genealogie des Erlösers, über Mariens Heiligung und Jungfräulichkeit (K. 3) belehrt. Kapitel 4 und 5 erörtern die schwierigen Fragen von der Möglichkeit einer anderen Befreiung des Menschengeschlechtes. Kapitel 6 und 7 reden von der Annahme der menschlichen Natur durch Christus und streifen wieder genealogische Fragen. Ulrich tritt hierauf an die Besprechung des Zentraldogmas der hypostatischen Union heran. Er handelt vom Wesen der hypostatischen Union (K. 8), von der Einheit des Seins in Christus und von der auf die hypostatische Union bezüglichen Terminologie (K. 9), von der zeitlichen Geburt Christi und von der Anbetungswürdigkeit seiner Menschheit (K. 10) und von den für Christi Gottheit und Menschheit aus der hypostatischen Union sich ergebenden Konsequenzen (K. 11). Es folgen hierauf die Kapitel von den von Christus angenommenen Defekten (K. 12), von Christi Gnadenfülle (gratia unionis, singularis, capitis K. 13) und als zusammenfassendes Schlußkapitel (K. 14) die Beantwortung der Frage: Was hat Christus von der menschlichen Natur angenommen, was nicht? Der zweite mehr soteriologische Traktat geht von den von Christus angenommenen und nicht angenommenen defectus aus (K. 1), handelt hierauf von den Ständen Christi (K. 2), von dem Willen und vom Gebete Christi (K. 3), vom Werke und Verdienst Christi (K. 4), von Christus als unserem Erlöser, Versöhner, Mittler und Frieden (K. 5), vom Priestertum Christi (K. 6) und bringt mit eingehenden Erörterungen über das Leiden und den Tod (K. 7), über das Hinabsteigen in die Unterwelt (K. 8), über die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn (K. 9) den Kreis der auf Christi Person und Werke bezüglichen Fragen zum Abschluß.

Das sechste Buch: Das Wirken des Heiligen Geistes. Gnaden- und Tugendlehre. Der erste Traktat wendet zunächst die Appropriationslehre auf den Heiligen Geist an (K. 1) und behandelt sodann den ursprünglichen Gnadenzustand (gratia innocentie) und die Erbsünde des Menschen. Kapitel 2, 3, 4 schildern den glücklichen Zustand ursprünglicher Gerechtigkeit: Wissen, Tugend, leibliche Vorzüge der Stammeltern, Paradies. Kapitel 5 bringt als traurigen Gegensatz die Erbsünde und ihre Übertragung auf alle Menschen. Der zweite Traktat bietet die Elemente der allgemeinen Tugendlehre und eine Behandlung der zwei Kardinaltugenden Starkmut und Mäßigung. Die allgemeine Tugendlehre verbreitet sich über Subjekt, Prinzipien und Ursachen der Tugend überhaupt (K. 1), über die Elemente, den Begriff, den Mittelweg der sittlichen Tugend und über den Gegensatz von Tugend und Laster (K. 2), über

voluntarium und involuntarium (K. 3), über electio und consilium (K. 4), und über Namen und Unterscheidungen der Tugend (K. 5). In Kapitel 5 ist auch die Rede vom wahren Starkmut. Kapitel 6 und 7 berichten über die Formen eines falschen Starkmutes und über die mit dem Starkmut verknüpften Tugenden. In Kapitel 8 ist die Rede von der Mäßigung und Jungfräulichkeit, in Kapitel 9 von den Gegensätzen der Mäßigung. Kapitel 10, Vergleich zwischen den Gegensätzen der Mäßigung einerseits und den Gegensätzen des Starkmutes anderseits. Die mit der Mäßigung verknüpften Tugenden und deren Gegensätze.

Der dritte Traktat handelt laut Überschrift von den Teiltugenden der Mäßigkeit und des Starkmutes (De virtutibus, quas supra vocavimus adjunctas virtutibus cardinalibus, fortitudini et temperantie). Kapitel 1—4 handeln über die Freigebigkeit, K. 5, 6, 7, 8 über Eigentumsverletzung durch Raub und Diebstahl, über Restitution, Verteidigung und Notwehr. In Kapitel 9 ist die Rede von der Gerichtsbarkeit der Kirche (An liceat judicia habere in ecclesia?) und von der Zulässigkeit des Krieges. Kapitel 10 erörtert die Verpflichtung der Erben zur Rückgabe von in ihren Besitz gekommenen Kirchengütern. Hier ist auch ein längerer Passus über die pluralitas beneficiorum. Die folgenden Kapitel (11—18) enthalten sehr interessantes Detail über juristische Sachen, so über Ersitzung und Verjährung, über Richter und Gerichtspersonal, über Zeugschaft, Anklage, Untersuchung, über die evangelische Zurechtweisung und über kirchenfeindliche Gesetzgebung. Kapitel 19 und 20 handeln von der Simonie und ihrer Bestrafung. In Kapitel 21 ist die Rede vom Sakrilegium. In den folgenden Kapiteln werden die Tugenden der Hochherzigkeit (K. 22), Prachtliebe (K. 23), Sanftmut (K. 24), Freundschaft (K. 25), Wahrhaftigkeit (K. 26 und 27) erläutert. Kapitel 28 geht über Heuchelei, Verstellung und Einfalt, Kapitel 29 über Geselligkeit (Eutrapelie), Kapitel 30 handelt von der Scheu. Wir finden bei Ulrich eine Reihe von Material unter die Kardinaltugenden der Mäßigkeit und des Starkmutes subsumiert, das wir eher bei der Behandlung der Gerechtigkeit erwarten würden.

Der vierte Traktat handelt von der Kardinaltugend der Gerechtigkeit und bringt zunächst (K. 1—5) Grund- und Vorbegriffe: Gerechtigkeitsbegriff, legale Gerechtigkeit (K. 1), Begriffsbestimmungen und Einteilungen der Gerechtigkeit (K. 2), Begriff des aequale und medium bei der Gerechtigkeit (K. 3), eigentümliche Bedeutung des medium in der Gerechtigkeit (K. 4), alles Gerechte ist zugleich ein ‚unum multa'. Die Kapitel 6—12 bringen anregende Ausführungen über die Tugend der Religion: Begriff von Religion (K. 6) und Frömmigkeit (devotio K. 7), Betrachtung, Arten des innerlichen

Gebetes (K. 8), Mündliches Gebet (K. 9), Gebetspflicht und Gebetsinhalt (K. 10), Das Gebet des Herrn an sich und im Vergleich zum Psalmengebet. Das göttliche Offizium (K. 11). Formen des Gebetes, körperliches Verhalten. Für wen ist zu beten? Erfordernisse des wirksamen Bittgebetes (K. 12). Kapitel 13 handelt von der dulia, Kapitel 14 von der Pietät, Kapitel 15 vom Gehorsam gegen geistliche und weltliche Obrigkeit. In Kapitel 16—18 ist die Rede vom Dank und Wohltun, in Kapitel 19—21 wird eine Wiederholung über verschiedene schon früher behandelte Tugenden (vindicatio, amicitia, liberalitas) usw. gegeben. Sehr beachtenswert sind die Ausführungen des 22. Kapitels über das Verhältnis des geistlichen Richters zum weltlichen, über das Verhältnis von Kirche und Staat (De comparatione judicis ecclesiastici ad judicem secularem). Hierauf wird auch ausführlich die Lehre von den zwei Schwertern behandelt: ‚Quamvis etiam duo gladii in precepto domini sunt, tamen habent ordinem inter se. Nam sacerdotalis potestas praeest potestati seculari et ipsam habet vindicare ex potestate clavium, que potestas extenditur ad omnes homines qui sunt super terram .... propter quod suprema potestas sacerdotalis in papa a nullo potest judicari.' Kapitel 23 handelt von den Arten der Richter, Kapitel 24 und 25 erörtern die Erfordernisse und Eigenschaften der Vorgesetzten. In den Kapiteln 26 und 27 ist von Schiedsrichtern und delegierten Richtern die Rede. Die Summa Ulrichs bricht ab mit Kapitel 28, mit der Lehre von der Epikie.

Den Rest des sechsten Buches und die zwei letzten (7. u. 8.) Bücher scheint Ulrich nicht mehr ausgearbeitet zu haben. Seine Summa ist unvollendet geblieben gleich so vielen monumentalen Bauwerken des schaffensfreudigen Mittelalters.

§ 3. Ulrichs Auffassung vom Wesen und Ziel der theologischen Wissenschaft.

Ulrich von Straßburg ist aufs tiefste überzeugt von der Notwendigkeit der theologischen Wissenschaft (divina scientia, scientia s. scripture). Die Notwendigkeit einer übernatürlichen theologischen Wissenschaft ergibt sich aus der Mangelhaftigkeit und Unzulänglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis, die der menschliche Intellekt nicht de proprio, aus Eigenem schöpft — der menschliche Intellekt als solcher ist dunkel, fern vom ersten Lichte, auf das Materielle gerichtet — sondern de alieno, aus fremdem, d. h. durch das, was Gottes Ebenbild im Menschen ist, gewinnt.[8] Der Weg zur natürlichen Gottes-

[8] ‚Hanc autem sapientiam non habet intellectus noster de proprio i. e. inquantum humanus est, quia sic est obscurus propter elongationem a prima luce et est compositus cum continuo et tem-

erkenntnis sind die Geschöpfe als Wirkungen der ersten Ursache, die aber wegen ihres unendlichen Abstandes von Gott nur ein schwaches Erkenntnismedium sind.[9] Der Aufschwung natürlicher Gotteserkenntnis wird noch gehemmt durch die Schwäche des menschlichen Geistes und die Lässigkeit geistigen Strebens.[10]

Da nun die Weisheit, durch welche Gott erkannt wird, des Menschen Ziel und Ruhepunkt ist, so ist jene Wissenschaft vor allem für die Menschen notwendig und Zweck aller anderen Wissenschaften, welche Gott allen erkennbar macht und welche all das von Gott kundtut, was der Menschengeist hienieden erfassen kann, und dies durch das hehre Medium der göttlich inspirierten Schrift.[11] Die Offenbarung ist, da sie sich auf das Zeugnis der ersten Wahrheit stützt, das sicherste Medium, sie kann zu allen gelangen und zum Inhalte übernatürlichen Glaubens werden.[12]

Die übernatürliche Wissenschaft ist auf das höchste notwendig wegen der Vervollkommnung der mangelhaften natürlichen Gotteserkenntnis und wegen der Glaubenstugend, ohne welche man Gott unmöglich gefallen kann.[13]

Ulrich behandelt auch die bei den Scholastikern stereotype Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie. Notwendiges Erfordernis der Wissenschaftlichkeit ist das Universelle, da das Partikuläre den Sinnen als Objekt zugehört.[14] Wissenschaft ganz allgemein genommen ist das feste Erfassen eines Wahrheitsgebietes durch ein Medium von einer solchen Sicherheit, wie sie eben bei dem betreffenden Gegenstand oder Denkinhalt möglich

pore ... sed eam de alieno sc. per id, quod divinum in nobis est i. e. lux simplicis intellectus quam a Deo participiamus, per quam ejus ymago homo dicitur.' Lib. I. tract. 2 cp. 1.

[9] ‚Non est nobis via in causam primam nisi per suos effectus, quos cum causa prima in infinitum excedat ipsi sunt insufficiens medium cognitionis, propter quod multos errores posuerunt philosophi in hac materia, cum nimis Deum secundum creata principia limitare conantur'. Ibid.

[10] ‚Ad hanc autem altitudinem intellectus pauci pervenerunt obstante naturali ingenii tarditate vel desidia studii'. Ibid.

[11] ‚Cum ergo sapientia, qua cognoscitur Deus, sit finis hominis, in quo solo quietatur naturale desiderium, quo omnes homines natura scire desiderant, illa scientia pre omnibus est necessaria hominibus et est finis omnium aliarum scientiarum, que deum facit cognoscibilem omnibus et omnia notificat, que intellectus secundum statum viae capere potest et hoc per medium altissimum; hoc autem est sacra scriptura sola, inquantum est divinitus inspirata'. Ibid.

[12] ‚Hec ergo revelatio, cum sit testimonio prime veritatis, certissimum medium est, et cum gradatim perveniat ad omnes secundum cujusque capacitatem, ab omnibus percipi potest et hoc lumine disponitur noster intellectus ad recipiendum amplius lumen fidei'. Ibid.

[13] ‚Patet ergo hanc scientiam esse summe necessariam tum propter perfectionem scientie naturalis tum propter fidem, sine qua inquantum virtus est impossibile est placere deo'. Ibid.

[14] ‚Universale enim intelligitur, singulare sentitur'. Lib. I tract. 2 cp. 2.



oder erreichbar ist. In diesem Sinne ist auch die Theologie eine Wissenschaft.[15] Den Zusatz von der Sicherheit des Erkenntnismediums ‚insoweit sie bei dem betreffenden Gegenstande möglich ist', begründet Ulrich mit aristotelischen Gedanken dahin, daß es unwissenschaftlich sei, in allen Wissenschaften dasselbe Verfahren einzuhalten. So sei es in gleicher Weise unmethodisch, in der Mathematik mit Probabilität sich zu begnügen und in der Ethik allenthalben apodiktische Beweise zu verlangen. Wenn nun die Theologie die Eigenschaften und Relationen in Gott durch das Zeugnis der göttlichen Wahrheit, welches das sicherste und festeste Zeugnis ist, wenngleich wir diese Sicherheit nicht völlig erfassen, erhärtet und erweist, so ist sie, nämlich die Theologie, in sich Wissenschaft. In uns bringt sie aber nicht Wissen, sondern Glauben hervor, da das Medium für uns nicht völlig sicher ist. Jedoch wird dieser Glaube auch in Bezug auf uns Wissenschaft genannt, da dieses Medium denn doch die bei den Gegenständen der Theologie hienieden möglichste Sicherheit und Gewißheit bietet.[16]

Gegenstand (subiectum) der theologischen Wissenschaft ist Gott, insofern er Alpha und Omega, Prinzip und Endziel ist.[17] Ulrich drückt sich hier fast

[15] ‚Sed tamen communiter sumpto nomine scientie pro omni firma apprehensione secundum modum materie passionum de subiecto per medium firmum, secundum quod possibile est in illa materia, sic theologia est scientia'. Ibid.

[16] ‚Unde cum theologia de subiecto, quod deus est, probet sua attributa et proprietates, relationes per testimonium divine veritatis, que est in se firmissimum sicut prima veritas omnibus aliis maior est, sed cum nos ejus firmitatem non plene capiamus, patet, quod ipsa in se scientia est et tamen in nobis non generat scientiam, sed fidem, quia hoc medium nobis incertum est. Que tamen fides etiam scientia vocatur, inquantum etiam quoad nos est hoc medium firmius, quod in hac materia esse potest'. Ibid.

Die Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, wurde von den Scholastikern viel besprochen. Die Hauptquellen sind: S. Thomas, S. Th. I q. 1 a. 2; de Verit. q. 14 a. 9; prolog. in I Sent. q. 1 a. 3 sol. 2. Alex. Hal. S. Th. I q. 1 m. 1. Henric. Gandav. Quodlib. 12 q. 3'. Duns Scotus, I Sent. (Opus Oxoniense) prologus q. 3. 4. Capreolus, Defensiones theol. D. Thom. Aqu. in I Sent. prol. q. 1 (ed. Tours 1900). Vgl. E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XI, 3—4) Münster 1913. — Die Kommentatoren zu Petrus Lombardus haben diese Frage fast alle in Erklärung des Prologes zum 1. Buch der Sentenzen behandelt, mit besonderer Ausführlichkeit behandelt diese Einleitungsfragen der Augustinergeneral Thomas von Straßburg in der Einleitung zum I. Buch der Sentenzen. Eine Übersicht über den Wirrwar der über diese Fragen herrschenden scholastischen Anschauungen ermöglicht das in einer vatikanischen Handschrift (Cod. Vat. Lat. 1086) erhaltene Fragment eines Sentenzenkommentars des Augustiner Prosper de Regio. Am Rande sind die Vertreter der verschiedenen Anschauungen namhaft gemacht. Über die Wissenschaftlichkeit der Theologie handelt auch Schanz: Ist die Theologie eine Wissenschaft? Stuttgart und Wien 1900.

[17] ‚Subiectum vero hujus scientie est deus, inquantum ipse est alpha et omega, principium et finis'. Ibid.



geradeso aus wie sein Lehrer Albertus Magnus.[18] Durch die Theologie wird das wissenschaftlich erfaßt, was geglaubt wird. Glaubensinhalt und Objekt der Theologie fallen zusammen. Im Glauben erkennt unser Intellekt Gott nicht nur in sich und in seinen Attributen, sondern auch wie er sich zeigt als Prinzip in den Werken der Schöpfung und Weltregierung und als Endziel im Werke der Erlösung und sakramentalen Gnadenspendung. Gott, der Dreieinige, als Prinzip und Endziel der Dinge ist Gegenstand der Theologie.[19] Ulrich findet im Prolog des heiligen Johannes den Gesamtinhalt der Theologie nach seinen Einteilungsgründen ausgesprochen und gleichsam auf den einfachsten Ausdruck gebracht. Johannes redet zuerst vom Logos und überhaupt vom innergöttlichen Leben an sich, sodann von Gott als Prinzip im Werke der Schöpfung und als Endziel im Werke der Erlösung und Gnadenmitteilung.[20]

Die formelle Einheit des Wissenschaftsobjekts gibt auch die Einheit der Wissenschaft. Die Theologie ist eine Wissenschaft.[21] In der materiellen Vielfältigkeit des Theologieobjektes ist es begründet, wenn verschiedene Bestimmungen des Gegenstandes der heiligen Wissenschaft in der Theologiegeschichte auftreten.[22] Ulrich von Straßburg äußert sich auch mit großer Klarheit über die Prinzipien und die Methode der theologischen Wissenschaft. Der diskursive Charakter des menschlichen Wissens verlangt auch für die Theologie

[18] ,Et sic subiectum hujus scientiae Deus est, a quo denominatur: non autem absolute tantum Deus est, sed secundum quod ipse est Alpha et Omega, principium et finis' (cfr. Apoc. 1, 8; 22, 13). Albert. M. I. Sent. d. 1 A. art. 2 sol. cfr. Alb. M. S. Th. I. tract. 1 q. 3.

[19] ,Cum enim hec scientia sit scientia fidei, per quam ea intelliguntur, que fide creduntur secundum illud: „nisi credideritis, non intelligetis," oportet illud esse ejus subiectum, quod est fidei obiectum. Cum autem fides perficiat naturalem intellectum secundum modum sibi connaturalem, ipsa facit cognoscere Deum non solum in se et in suis attributis et proprietatibus, sed etiam ut se manifestat ut principium in operibus creationis et gubernationis, cum in symbolo dicitur: „omnipotentem creatorem coeli et terre," et inquantum etiam est finis specialiter attrahens sibi humanum naturam per opera redemptionis et diffusionis gratiarum et institutionis sacramentorum, ut patet in pluribus articulis symboli. Ergo sub hac ratione Deus est hujus scientie subiectum'. Ulr. lib. I tract. 2 cp. 2.

[20] ,Theologus Joannes theologiam summatim in principio sui evangelii perstringens primo agit de Deo secundum se cum dicit: „in principio erat verbum" et adjungit de ipso tractatum inquantum est principium cum dicit: „omnia per ipsum facta sunt" et complet tractatum in opere redemptionis, per quod hoc principium nos in se reducit, cum dicit: fuit homo missus a deo etc.' ibid.

[21] ,Ad unitatem scientie sufficit unitas rationis subiecti, etsi sit unitas analogie sicut prima philosophia est de ente et ideo est de omnibus entibus, inquantum sunt aliquid entis sc. vel partes vel passiones vel principia vel cause' ibid. Vgl. Albertus M. S. Th. I tract. 1 q. 3 m. 2: Utrum theologia sit scientia una vel plures? Et qua unitate sit una, si una est?

[22] ,Sed tamen propter materialem multitudinem eorum, de quibus tractat hec scientia, diversa subiecta huic scientie a diversis assignantur'. Lib. I tract. 2 cp. 2.

Prinzipien als Ausgangspunkt methodischen Forschens.[23] Nicht alle Prinzipien sind in gleicher Weise erste Prinzipien. Die einen sind die allgemeinen, früheren und schlechthin durch sich selbst einleuchtenden. Andere Prinzipien sind minder allgemein, später und ihre Beleuchtung ist von den früheren und allgemeineren Prinzipien.[24] Die allerobersten und allgemeinsten Prinzipien der theologischen Wissenschaft, von welchen aus die Glaubensartikel und der Gesamtinhalt der Theologie Beleuchtung finden, diese ersten, durch sich selbst einleuchtenden Prinzipien der Theologie sind die folgenden:

1. Gott ist die höchste Wahrheit und aller Wahrheit Urgrund.
2. Diese erste Wahrheit kann nicht getäuscht werden. Ihr Zeugnis ist deswegen untrüglich wahr, verdient und verlangt unbedingten Glauben.
3. Fernerhin muß man all denen glauben, durch welche Gott zu uns spricht und dieses sein Sprechen durch nachfolgende Zeichen bekundet.
4. Die Heilige Schrift ist wahr und von Gott inspiriert.[25]

Auf diesen allerhöchsten Prinzipien beruhen die Glaubensartikel. Diese sind ‚principia secundi generis', welche nicht durch sich selbst einleuchtend sind, sondern durch die genannten höchsten Prinzipien unter Mitwirkung des Glaubens erwiesen werden. Die Gewißheit der Glaubensartikel ist, da sie in der ersten Wahrheit gründet, simpliciter eine höhere als die im menschlichen Intellekt gründende Gewißheit der Prinzipien anderer Disziplinen, wenn sie (nämlich die Glaubensartikel) auch quoad nos nicht so gewiß sind, ‚propter defectum nostri intellectus.' Das, was aus den Glaubensartikeln gefolgert wird, sind die Konklusionen der Theologie.[26]

[23] ‚In tali discursu inquisitionis non esset terminus, nisi homo habeat aliquas regulas veritatis sibi indubitatas, per quas dubium certificet et ipsum quesitum sciat se invenisse.' Lib. I tr. 2, cp. 3.

[24] ‚Non omnia autem principia sunt equaliter prima. Quedam enim sunt universaliora et ideo priora, quae secundum philosophum simpliciter sunt per se nota. Quedam autem sunt minus universalia et ideo posteriora et cum prius semper sit principium eius, quod est posterius, illa secundum philosophum sunt, que per prima et vera fidem acceperunt et ideo non sunt per se nota'. Ibid.

[25] ‚Sic ergo in theologia sunt quedam antecedentia articulos, que sunt universalissima principia et prima hujus scientie, per que omnes articuli et omnia alia in hac scientia probantur et illa sunt nobis per se nota etiam sine fide. Sunt autem hec, quod Deus est summa veritas et causa omnis veritatis. Item quod hec prima veritas nec falli potest nec fallere et ideo verum est omne, quod ipsa testatur, et credendum. Item quod illis credendum est in omnibus dictis suis, per quos se loqui nobis probat deus sermonem confirmando sequentibus signis. Item quod scriptura vera est cum hoc modo nobis a deo sit tradita'. Ibid.

[26] ‚Sed per se nota non sunt hec principia (sc. articuli fidei), sed per supradicta principia probantur fide cooperante, sicut Christus doctrinam suam probavit, cum dixit: ‚Ego testimonium perhibeo de me et testimonium perhibet de me, qui misit me, pater' ... Sed tamen quia articuli in mente probantur per supradicta principia prima et vera, ideo ipsi sunt secundi generis principia, et que eos consequuntur, sunt conclusiones scientie. Sic ergo patet, quod articuli sunt principia, que

Eine derartig klare und ausführliche Darlegung der Voraussetzungen und Prinzipien der theologischen Wissenschaft dürfte bei keinem anderen Scholastiker zu finden sein. Bei Albert d. Gr. ist dieser Punkt in kurzer Fassung ausgesprochen.[27] Bei Thomas von Aquin steht der Gedanke, daß die Theologie eine der scientia Dei et beatorum subalternierte Wissenschaft (S. Th. I 1 a. 2 u. 5), eine ‚impressio divinae scientiae' (S. Th. I a. 3 ad 2m) sei, im Vordergrund.

Nicht bloß durch die allerhöchsten Prinzipien, führt Ulrich weiter aus, sondern auch durch andere Glaubenssätze werden oft die Artikel bewiesen, wie z. B. Paulus unsere dereinstige Auferstehung aus Christi Auferstehung folgert. Mitunter wird auch ein höheres Prinzip durch in Bezug auf uns spätere Prinzipien aposterioristisch dargetan. Auch die demonstratio ad impossibile und der Analogiebeweis haben eine Stelle in der theologischen Wissenschaft.[28]

Aus diesen kurzen Darlegungen erhellt, daß Ulrich eine hohe Auffassung von der theologischen Wissenschaft hat, daß er über die Methode des theologischen Forschens aufs tiefste orientiert und von der souveränen Stellung der Theologie im Bereiche des Wissens zu innerst überzeugt ist. Die Theologie ist eine vollkommene Wissenschaft. Was die spekulativen und praktischen philosophischen Fächer an Erkenntnissen ergeben, das bietet die Theologie in höherer Einheit und darüber noch viel mehr.[29] Der göttliche Intellekt

super prima veritate fundantur et eius revelatione nobis innotescunt ... et ideo simpliciter veritas horum principiorum certior aliarum scientiarum, quamvis quoad nos non sint adeo certa propter defectum nostri intellectus'. Ibid.

[27] ‚Quod in ista scientia probatur, per fidem, que articulus est qui creditur, vel antecedens fidem, quod est Scriptura vel per revelationem probatur ut principium. Quod autem in aliis scientiis probatur, probatur per principium, quod est dignitas vel maxima propositio'. Albertus M. S. Th. I tract. 1 q. 4 sol.

[28] ‚Probantur tamen quandoque hec principia etiam per alia quam per supradicta prima principia, sicut Apostolus probat resurrectionem mortuorum per resurrectionem Christi et per plura alia media quia et in aliis scientiis inter illa principia, que per prima et vera fidem habent, quedam sunt illis primis et veris propinquiora et illa probant magis distantia. Sic enim resurrectio Christi, cum sit causa universalis resurrectionis, probat eam. Nihilominus etiam primum principium probatur quandoque vel per notiora quoad nos, que sunt ipso posteriora (es folgt ein Beispiel aus Aristoteles) vel demonstratione deducente ad impossibile, (wieder durch ein Beispiel aus Aristoteles illustriert) ... et sic per similitudines naturales vel per alia posteriora probatur trinitas personarum vel aliquid aliud ex articulis fidei'. Ulric. lib. I tract. 2 cp. 3.

[29] ‚Ex predictis colligitur perfectio hujus scientie. Cum enim in philosophia diversae sint scientie speculative et practice et speculative sint diverse inter se sc. physica, mathematica, metaphysica, hec sapientia una existens omnia hec complectitur non in generali natura subiecti sicut metaphysica, sed etiam in speciali, inquantum pertinet unumquodque ad rationem subiecti huius scientiae'. Lib. I tract. 2 cp. 4.

erkennt in sich alle Dinge nicht bloß im allgemeinen, sondern in ihren eigentümlichen Naturen. Das Licht der Offenbarung aber ist zugleich der Abdruck jenes Lichtes des göttlichen Intellektes und Prinzip der theologischen Wissenschaft. Jenes Offenbarungslicht führt uns zu tiefst in alle Wahrheit ein. ,Wann der Geist der Wahrheit kommen wird, wird er euch alle Wahrheit lehren' (Joh. 16, 13).[30]

§ 4. Zur Eigenart der Philosophie Ulrichs von Straßburg. Seine Lehre von den metaphysischen Grundbegriffen.

Um einigermaßen einen Begriff vom philosophischen Forschen Ulrichs, von der Eigenart seiner Philosophie zu gewinnen, dürfte eine kurze Darlegung seiner Lehre von den metaphysischen Stammbegriffen Sein, Substanz und Form die nötigen Stichproben liefern. Ulrich arbeitet mit einem großen Quellenmaterial. In ausgedehntester Weise kommt Aristoteles zu Wort. Auch Plato wird häufig erwähnt. Die Ansichten der älteren griechischen Philosophen kennt unser Scholastiker aus Aristoteles. Alexander von Aphrodisias, Themistius, Porphyrus und Boethius begegnen uns häufig bei Ulrich. In ausgiebigster Weise benützt er die arabischen Philosophen Avicenna, Alfarabi, Averroes. Dazwischen kommen wieder Zitate aus Augustin und Pseudo-Areopagita. Eine Hauptquelle ist der liber de causis. Ulrich hat ebenso wenig wie sein großer Lehrer Albertus Magnus[1] in allen Stücken fertig gebracht, zwischen den in diesem verschiedenen Quellenmaterial ausgeprägten Richtungen, namentlich zwischen Augustinismus, Aristotelismus und Neuplatonismus eine abschließende Synthese herzustellen. Überhaupt spielt der Neuplatonismus in Alberts unmittelbarem und mittelbarem Schülerkreis, besonders bei Dietrich von Freiberg[2] eine keineswegs untergeordnete Rolle. Was die äußere Fassung, in der Ulrich sein philosophisches System entwickelt und begründet, betrifft, so hält er sich nicht an die damals übliche Schulform, derzufolge zuerst Einwände gestellt wurden, dann die Lösung des aufgeworfenen Problems gegeben und begründet und auf Grund hievon den eingangs

[30] ,Cum enim intellectus Dei per seipsum cognoscat omnia non solum in communi, sed etiam in propriis naturis, lumen revelationis divine, quod est illius lucis diffusa similitudo et est principium ex ratione subiecti hujus scientie sumptum, de omnibus his specialem notitiam confert, inquantum aliquid divinum in se habet. Unde Joann. XVI: ,Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omne verum.' Ibid.

[1] Arthur Schneider, Die Psychologie Alberts d. Gr. I. Münster 1904. S. 1, 185, 189 usw. (Beitr. zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters XIV, 5—6) Münster 1914, 175.

[2] Engelbert Krebs, Meister Dietrich. (Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalters V, 5—6), Münster 1906.

gemachten Einwänden die entsprechende Beantwortung gegeben wurde, sondern seine Spekulation bewegt sich oft auch zum Schaden der Übersichtlichkeit und Klarheit in freien Bahnen und stellenweise in längeren Digressionen. Ein Eindringen in die Tiefe und eine allseitige Betrachtung der philosophischen Gegenstände sind Hauptvorzüge der Philosophie unseres Ulrichs.

Der Seinsbegriff.

Ulrich stellt an die Spitze seiner Seinslehre den Satz des liber de causis: ‚Prima rerum creatarum est esse.' Das Sein (besser als esse denn als ens oder entitas bezeichnet) ist der erste und eigentliche Ausfluß des ersten Prinzips.[3] Das Sein ist die erste Form, aller späteren Formen Fundament. Durch die nähere Determinierung des Seins werden die späteren Formen konstituiert, auf das Sein lassen sich alle Formen zuletzt wieder zurückführen.[4] Das Sein ist die Wirkung der ersten Ursache allein, das Sein ist durch Schöpfung, alles andere durch Informierung (liber de causis).[5] Das Sein ist undefinierbar, da es an sich und auch für uns der allerbekannteste und in allem eingeschlossene Begriff ist.[6] Der Seinsbegriff kann nur näher bezeichnet werden durch Einteilungen. Ulrich entwickelt ausführlich die aristotelische Einteilung des Seins in ens per se und ens per accidens. Ein trefflich durchgeführter Punkt von Ulrichs Seinslehre ist die klare Festlegung des Unterschiedes zwischen Gott und dem allgemeinsten Sein und die entschiedene Ablehnung des Pantheismus.

Das Sein, so führt er aus, wird nicht schlechthin erstes Sein genannt. Setzt es auch keine Wesensteile voraus, so hat es doch die Schöpfung zur Voraussetzung.[7]

Das Sein ist nicht gänzlich rein wie das Sein der ersten Ursache, sondern vermischt mit dem Nichtsein.[8]

Es ist auch nicht absolut einfach wie das erste Sein, wie Gott, sondern mit vielen Beziehungen (Beziehung zum Nichts, aus dem es ist, zur Macht des

[3] ‚Potius autem vocatur a philosophis esse quam ens vel entitas, quia ipsum est prima et propria emanatio primi principii' lib. IV tract. 2 cp. 1.

[4] ‚Prima forma est esse, quia ipsa est omnium sequentium fundamentum, per cujus determinationem aliae formae constituuntur et ultima resolutione in ipsum resolvuntur.' Ibid.

[5] ‚Illius (sc. cause prime) solius causatum est esse in omnibus entibus. Solum esse est per creationem et omnia alia sunt per informationem et hoc dicitur in libro de causis'. Ibid.

[6] ‚Non ergo potest definiri, quia definitio est per priora nec potest notificari quacumque alia notificatione, quia ipsum (sc. esse) omnibus aliis notius est non solum simpliciter inquantum prius eis, sed etiam quantum ad nos inquantum ipsum includitur in rationibus omnium'. Ibid.

[7] ‚Esse ergo non dicitur simpliciter primum, quia licet nihil presupponat sibi de essentialibus constituentibus ipsum, tamen quia est processus a primo presupponit sibi creationem'. Ibid.

[8] ‚Suum esse non est omnino purum sicut est esse primi (sc. principii), sed est permixtum cum non esse'. Ibid.



ersten Seins, von der es stammt und in der es war, bevor es war, Beziehungen zu allem späteren Sein) durchsetzt.

Diese Beziehungen sind realiter im Sein selbst und beursachen deswegen eine Schmälerung seiner Einfachheit. Hingegen begründen die Beziehungen des ersten Prinzips eine reale Relation nicht in ihm selbst, sondern in den Dingen, welche auf das erste Prinzip bezogen sind. Die Einfachheit des ersten Prinzips wird deshalb in keiner Weise getrübt.[9]

Desgleichen reicht die Einheit des Seins nicht hinan zur Einheit des ersten Prinzips.[10] Das Sein ist gemäß seinen Beziehungen zusammengesetzt aus Endlichem und Unendlichem. Es ist endlich wegen seiner Beziehung zum ersten Prinzip. Wäre es nicht endlich, so könnte es nicht Schlußpunkt der logischen Analyse und Ausgangspunkt der Synthese sein. Von wegen des Verhältnisses zum späteren Sein ist es der Potenz nach unendlich. Es teilt sich ein in ein Sein in sich und in einem anderen und diese Teilung läßt sich ins Unbegrenzte weiterführen. Eine derartige Mengung des Endlichen und Unendlichen ist beim ersten Prinzip ausgeschlossen.[11]

Das Sein ist in höherem Grade eines als alle späteren Seinsformen, weil es erstes Produkt des absolut einen ersten Prinzips ist. Aus dieser Macht der Einheit ergibt sich auch für das Sein der höchste Grad der Allgemeinheit. Es findet sich nicht die Mehrheit eines bestimmenden und bestimmten Elementes in ihm, es ist deswegen unbestimmt und bestimmbar, es ist in allem Sein und von allem Sein aussagbar.[12] Dieses erste Sein heißt auch intelligentia, nicht

[9] ‚Similiter non est omnino simplex sicut esse primi principii, quia concretum est multis habitudinibus. Habet enim habitudinem ad nihil ex quo est, ad potentiam primi, a qua est et in qua fuit antequam esset et ad sequacia habet habitudinem principii. Et iste habitudines, quia fundantur realiter in ipso esse, ideo licet non faciant in ipso essentialem compositionem eo quod non sunt diverse essentie, sed sunt ejus habitudines ad diversa, quae magis sunt in ratione, tamen faciunt in ipso diminutionem simplicitatis. Nec est simile de habitudinibus primi principii; ille enim non fundantur in ipso, sed in his, que referuntur ad ipsum et ideo nihil diminuitur de eius simplicitate.' Ibid.

[10] ‚Nec pertingit ad unitatem ejus, quod simpliciter est maxime unum'. Ibid.

[11] ‚Insuper est esse compositum secundum suas habitudines ex finito et infinito . . . Nam secundum habitudinem ad id a quo est, finitum est ex ipso primo principio, quia rei est simplex intelligentia sive conceptus stans in lumine intellectus agentis ipsum. Nisi enim finitum esset, non posset esse finis resolutionis et principium compositionis universorum. Secundum habitudinem ad id quod est post ipsum est infinitum in potentia, quia dividitur in ens per se et ens in alio. Que divisio per multiplicationem procedit in infinitum nec posset dividi in infinitum, nisi potentia esset infinitum et hec infinitas convenit ei secundum seipsum .... Talis autem compositio non est in primo principio'. Ibid.

[12] ‚Quod vero ipsum est magis unum omnibus sequentibus hoc habet ex hoc, quod est immediatus processus primi principii, quod est unum, in quo nulla est multitudo, ut dicitur in libro de causis quia ab uno sic non est nisi unum ... Ex illa enim unitate sequitur, quod in ipso non est multitudo



im Sinn einer geistigen Substanz, sondern im Sinne der vom Lichte des tätigen Intellekts hervorgebrachten Form.[13]

Das folgende Sein ist der Potenz nach im allgemeinsten Sein und wird, wenn es in den Akt übergeführt wird, das spätere auf das allgemeinste Sein unmittelbar folgende Sein. In diesem neuen Sein liegt der Keim zu einem noch späteren Sein. Die Aktualisierung dieser Potenz begründet ein drittes Sein. So entsteht die Verschiedenheit der aus dem Seinsbegriff sich ableitenden Begriffe.[14]

All diese im Sein liegenden Potenzen werden zu Akten entwickelt durch das erste Prinzip, das in sich alle Vollkommenheiten aller Dinge geeint enthält. Wie von ihm, dem unerschaffenen Seienden, das geschaffene Sein, so auch von ihm, dem Leben, das lebendige Sein usw.[15]

Ulrich bezeichnet nach dem Vorbild arabischer Philosophen das Licht des ersten Intellekts als hypostasis intelligentiarum (formarum), geradeso wie das Licht der Kunst die Hypostase aller Kunstformen und das materielle Licht die Hypostase aller Farben ist.

Wenn auch die Hypostase der Formen eine ist in der Form, so ist sie doch nicht eine im Sein und in der Zahl. Alle Formen sind nicht eine, sondern mehrere Formen, wenn sie auch nur ein Prinzip und eine formale Hypostase haben.[16]

Substanz und Formbegriff.

Der *Substanz* ist es wesentlich, nicht in einem anderen als in seinem Subjekt zu sein. In diesem Sinne ist auch die substantiale Form Substanz, da sie

determinantis et determinati, sed est intelligentia non determinata aliqua differentia et ideo ambitus suae predicationis a nullo restrictus est'. Ibid.

[13] ,Intelligentia non vocatur substantia intellectualis, sed forma a lumine intellectus agentis producta et in simplici illo lumine per intellectionem accepta'. Ibid. Über den Ausdruck ,intelligentia' vgl. die interessanten Ausführungen bei Thomas v. Aquin. S. Th. I. q. 79 a. 10.

[14] Sic causatur diversitas intellectuum sequentium intellectum esse'. Ibid.

[15] ,Et si queritur, quid illam potentiam deducat ad omnes istos actus, dicendum est, quod hoc facit primum principium, quod in se habet unite omnes omnium perfectiones et ideo sicut a suo esse increato producit esse creatum, ita per hoc quod ipsum est vita producit esse vivum et per hoc quod est lux sensibilium, producit vitam in sensu' etc. Ibid.

[16] Inquantum autem sunt fluxus sive processiones primi principii, sic sunt a solo primo principio et ut dicit Alfarabius, lumen intellectus primi est hypostasis earum sicut lumen artis est hypostasis formalium artificialium et lumen corporale est hypostasis colorum et ex hoc sunt omnes forme intelligibiles et habent esse in intellectu possibili ... ,Quamvis autem hec hypostasis formarum omnium est una in forma, non tamen est una in esse et numero ... Forme omnes non sunt una forma, sed plures, licet habeant unum principium et unam formalem hypostasim'. Ibid.



zwar in einem anderen als Teil- und Wesensgrund, aber nicht als wie in einem Subjekte ist.[17]

Einteilung der Substanz: **Die Substanz ist entweder Körper (substantia composita) oder nicht Körper. In letzterem Falle ist sie entweder Teil des Körpers (Materie oder Form) oder nicht Teil des Körpers und dann ist sie entweder mit dem Körper verbunden als Beweger mit dem Bewegten (Menschenseele) oder sie ist mit dem Körper nicht verbunden (reiner Geist).[18]**

Der Körper (= körperliche Substanz) ist eine kontinuierliche Substanz mit den drei Durchmessern der Länge, Breite und Tiefe, die sich überall im Körper rechtwinkelig schneiden.[19] Es ist hier die Rede vom Körper, insofern er Substanz ist, nicht insofern man unter Körper die Quantität oder einen mathematischen Körper versteht. Die Quantität ist ein Akzidenz, das sich ändern kann, während die Substanz gleich bleibt.[20] Wenn ein Körper stets dieselben aktuellen Dimensionen bewahrt, so kommt das nicht von der Natur der Körperlichkeit, sondern von einer natürlichen zur Körperlichkeit hinzukommenden Form.[21] Die körperliche Substanz ist zusammengesetzt aus der Form der Kontinuität und aus der ersten Materie.[22] Diese Form der Körperlichkeit ist an sich an allen Körpern gleich.[23]

Der Körper allein hat in sich alle möglichen Dimensionen: oben und unten (Länge), rechts und links (Breite), vorne und hinten (Tiefe). Der von Gott in diesen drei Dimensionen geschaffene Körper ist ein Bild der Vollkommenheit.[24] Die erste Materie ist nicht trennbar von der Form der Körperlichkeit.

[17] ,Est substantia primum ens . . ., quod secundum esse non est in alio sicut in subiecto. Quod ideo addo, quia forma substantialis est substantia, quamvis sit in alio, quia est in ipso ut pars et causa sui esse sed non est in ipso ut in subiecto'. Lib. IV tract. 2 cap. 2.

[18] ,Dividitur autem substantia, quia substantia vel est corpus et hec est sub[illegible]mposita vel non est corpus et illa vel est pars corporis sc. materia et forma vel non e[illegible]ris et tunc ulterius vel est conjuncta corpori ut motor mobili, sic [illegible]ominis sive secundum philosophos sit celi vel non est conj[illegible]

[19] ,Corpus, inquantum est substantia co[illegible] diametri sc. longitudinis [illegible] sui.' Ibid.

[20] ,Propter q[illegible] cera comprim[illegible]

[21] ,Si [illegible]oc non habet a [illegible]

[22] [illegible]forma continui[illegible]

[23] [illegible]ipsum esse cor[illegible]

[24] [illegible]supra et infra, dex[illegible] Cum ergo inter sur-

… Form nicht ohne Materie sein. Könnte … dann wäre die Materie, die we… überflüssig. Desgleichen wäre es unnötig, … würde, wenn sie außerhalb … höheres Sein haben könnte.[25]



zwar in einem anderen als Teil- und Wesensgrund, aber nicht als wie in einem Subjekte ist.[17]

Einteilung der Substanz: Die Substanz ist entweder Körper (substantia composita) oder nicht Körper. In letzterem Falle ist sie entweder Teil des Körpers (Materie oder Form) oder nicht Teil des Körpers und dann ist sie entweder mit dem Körper verbunden als Beweger mit dem Bewegten (Menschenseele) oder sie ist mit dem Körper nicht verbunden (reiner Geist).[18]

Der Körper (= körperliche Substanz) ist eine kontinuierliche Substanz mit den drei Durchmessern der Länge, Breite und Tiefe, die sich überall im Körper rechtwinkelig schneiden.[19] Es ist hier die Rede vom Körper, insofern er Substanz ist, nicht insofern man unter Körper die Quantität oder einen mathematischen Körper versteht. Die Quantität ist ein Akzidenz, das sich ändern kann, während die Substanz gleich bleibt.[20] Wenn ein Körper stets dieselben aktuellen Dimensionen bewahrt, so kommt das nicht von der Natur der Körperlichkeit, sondern von einer natürlichen zur Körperlichkeit hinzukommenden Form.[21] Die körperliche Substanz ist zusammengesetzt aus der Form der Kontinuität und aus der ersten Materie.[22] Diese Form der Körperlichkeit ist an sich an allen Körpern gleich.[23]

Der Körper allein hat in sich alle möglichen Dimensionen: oben und unten (Länge), rechts und links (Breite), vorne und hinten (Tiefe). Der von Gott in diesen drei Dimensionen geschaffene Körper ist ein Bild der Vollkommenheit.[24] Die erste Materie ist nicht trennbar von der Form der Körperlichkeit.

[17] ‚Est substantia primum ens . . ., quod secundum esse non est in alio sicut in subiecto. Quod ideo addo, quia forma substantialis est substantia, quamvis sit in alio, quia est in ipso ut pars et causa sui esse sed non est in ipso ut in subiecto'. Lib. IV tract. 2 cap. 2.

[18] ‚Dividitur autem substantia, quia substantia vel est corpus et hec est substantia composita vel non est corpus et illa vel est pars corporis sc. materia et forma vel non est pars corporis et tunc ulterius vel est conjuncta corpori ut motor mobili, sic est anima intellectualis sive sit hominis sive secundum philosophos sit celi vel non est conjuncta corporis, sic est intelligentia.' Ibid.

[19] ‚Corpus, inquantum est substantia corporea, est substantia continua, in qua possunt tres poni diametri sc. longitudinis et latitudinis et profunditatis orthogonaliter se intra secantes in omni parte sui.' Ibid.

[20] ‚Propter quod et istae dimensiones succedunt sibi manente eadem substantia corporis sicut cum cera comprimitur, diversificatur secundum figuras et tamen manet idem corpus.' Ibid.

[21] ‚Si vero est aliquod corpus, quod semper servat easdem actuales dimensiones suas, hoc non habet a natura corporeitatis, sed a forma naturali superadditata corporeitati.' Ibid.

[22] ‚Substantia corporea, quam diximus esse substantiam continuam, est composita ex forma continuitatis et ex prima materia sive hyle'. Ibid.

[23] ‚Hec etiam forma corporeitatis in se non differt in aliquo corpore et secundum ipsum esse corpus est equaliter corpus omni corpori'. Ibid.

[24] ‚Solum corpus habet in se omnes dimensiones, quas possibile est esse: . . . supra et infra, dextrum et sinistrum, ante et retro. Sed inter sex opposita non sunt nisi tres vie. Cum ergo inter sur-

Umgekehrt kann auch die körperliche Form nicht ohne Materie sein. Könnte die körperliche Form ohne Materie bestehen, dann wäre die Materie, die wesentlich Fundament der Form ist, überflüssig. Desgleichen wäre es unnötig, daß die körperliche Form in die Materie eingesenkt würde, wenn sie außerhalb der Materie ein von der Materie unabhängiges höheres Sein haben könnte.[25]

Von der substantialen Form als Quidität.

Die Form ist in erster Linie Substanz, da das per se existere ihr zumeist eigen ist.[26] Die Substanz, welche Form ist und Quidität der ersten Substanz, ist unter allem Seienden das erste und vorzüglichste Sein.[27] Wenn nämlich ein Name mehreren Dingen in passender Weise zukommt, so kommt dem Ding, bei dem der Sinn des Namens vornehmlich zutrifft, auch der Name in erster Linie zu, und dieses Ding ist Prinzip der ganzen Vielfältigkeit mit ihm gleichbenannter Realitäten. Nun kommt der Name Sein der Form im Sinne von Quidität zuerst zu. Auf die Frage: ‚Was ist das?' antwortet man ja nicht mit Nennung der ersten Substanz (Sokrates, Plato), auch nicht mit einem Akzidenz (weiß), sondern den Inhalt der Antwort bildet die zweite Substanz (Mensch, Esel).[28] Die zweite Substanz, die Quidität ist also das erste (geschaffene) Seiende, Prinzip der ersten Substanz, welch letztere Subjekt aller

sum et deorsum sit longitudo et inter dextrum et sinistrum sit latitudo et inter ante et retro sit profundum, non possunt esse plures dimensiones. Cum ergo id sit completum quod non potest mutari ad ulteriorem perfectionem sibi addibilem, patet, quod corpus est perfectum, et propter hoc quod deus in hoc ternario dimensionum perfecit universum, constituit Pythagoras in legibus suis, ut ipse creator tribus sacrificiis honoraretur, ut dicunt Aristoteles primo de celo et mundo et commentatores ibidem.' Ibid.

[25] ‚Prima materia non est separabilis ab hac prima forma, quae est corporeitas. Similiter autem e converso nulla forma corporis potest esse sine materia. Quia si sine ipsa esse posset superflueret materia, quae non est nisi propter hoc quod ipsa sit fundamentum forme. Superflue etiam forma induceretur in materia, cum nobilius esse haberet in sua natura quam in materia, in qua ex conditionibus materialibus multum deficit a nobilitate suae naturae.' Ibid.

[26] ‚Inter predictos modos substantiae forma primo et principaliter est substantia.' Lib. IV, tract. 2 cp. 3.

[27] ‚Substantia ergo, que est forma et quidditas primae substantiae, inter omnia entia est primum et principale ens.' Ibid.

[28] ‚Quandocunque enim unum nomen convenienter convenit pluribus, tunc illi, cui ratio ejus principaliter convenit, primo convenit ita quod ipsum est principium totius illius multiplicitatis. Sed nomen entis convenienter dicitur de substantia secunda, que est quiditas prime substantie, et de qualitate et de quantitate et de aliis predicamentis et principaliter convenit forme, que est quiditas ... Cum queritur „quid est hoc?", non respondetur prima substantia (Sortes vel Plato) nec respondetur accidens aliquod sc. album ..., sed respondetur secunda substantia et dicitur, quod est homo vel asinus etc.' Ibid.



Akzidenzien ist.[29] Diese zweite Substanz ist der Erkenntnis, dem Begriff und der Zeit nach früher als alles Seiende.[30] Der Erkenntnis nach: Die Substanz ist, weil aus ihren eigenen Prinzipien erkannt, früher als das ohne Rücksicht auf die Substanz nicht erkennbare Akzidenz, besonders die zweite Substanz, die wieder Erkenntnisgrund der ersten Substanz ist. Dem Begriffe, der Definition nach: Die Substanz hat eine einfache Definition aus ihren Prinzipien, das Akzidenz wird definiert aus Eigenem und aus der Substanz, hat also eine zusammengesetzte Definition. Da nun das Einfache früher ist als das Zusammengesetzte, so ist die Substanz, besonders die zweite Substanz der Definition nach früher. Der Zeit nach: Die Quidität ist an sich betrachtet getrennt von jedem Akzidenz, auch von Zeit und Ort; die Akzidenzien kommen ihr nur zu in der ersten Substanz, sie ist früher als die Zeit selbst.[31]

Die Kenntnis der Quidität — das ist ein weiterer Vorzug der Quidität — führt zur Erkenntnis der ersten Ursache, welche zugleich erste Form und letzter Zweck ist. Jede Form hat ihre Einfachheit, Immaterialität, Unveränderlichkeit und Erkennbarkeit daher, daß sie Strahl und Licht der ersten Form, des göttlichen Intellekts ist. Durch die Erkenntnis der Form entsteht in unserem Geiste eine Ähnlichkeit der ersten Form, wodurch diese selbst erkannt wird.[32]

Die Quidität der Substanz kann doppelt gefaßt werden, insofern sie in der Substanz ist, deren Quidität sie ist und insofern sie Prinzip jener Substanz

[29] ‚Ergo ipsa est primum ens et principium aliorum entium omnium ita quod ipsa est principium prime substantie, que est subiectum omnium accidentium.' Ibid.

[30] ‚Dicit etiam ibidem (VII. Metaph.) philosophus hanc substantiam tripliciter esse priorem aliis entibus, notitia, ratione, tempore.' Ulrich verwendet hier Gedankenreihen aus dem 7. Buch der aristotelischen Metaphysik.

[31] ‚Notitia: Substantia ex suis principiis noscitur, accidentis autem quiditas non potest nosci sine substantia. Ergo patet, quod substantia notitia prior est accidente et precipue illa substantia, que est principium cognoscendi substantiam primam sc. sua quiditas. Ratione sive definitione, quia substantia habet simplicem ex suis principiis definitionem, accidens vero habet definitionem ex sua ratione propria et ex substantia sive ratione substantie . . . constat, quod simplex est prius composito, ergo substantia est prior ratione, precipue substantia, que est quiditas . . . Tempore, quia ipsa quiditas in sua natura considerata est separata ab omni accidente, etiam a loco et tempore, quia est ubique et semper et solum per hoc accidunt ei accidentia, quia accidunt ei in substantia prima, cujus ipsum est esse. Accidentia autem sine ipsa esse non possunt, cum ipsa sit eorum principium in substantia prima. Cum ergo ipsa sit et ipso tempore prior, patet, quod fortius ipsa omnibus aliis accidentibus est prior tempore.' Ibid.

[32] Quiditas prime substantie conducit ad notitiam cause prime secundum quod causa est forma prima et ultimus finis. Sic enim quelibet forma hoc, quod ipsa per se et in sua natura est simplex et immaterialis et invariabilis et per se intelligibilis, habet ex hoc, quod ipsa est radius et lumen prime forme, que est intellectus divinus, et ideo per ejus notitiam fit in nostro intellectu similitudo illius prime forme, per quam ipsa cognoscatur.' Ibid.

ist, wodurch die erste Substanz selbst das ist, was sie ist. In keinem dieser beiden Sinne aber ist die Quidität etwas für sich getrennt außerhalb der Einzeldinge Bestehendes, wie Plato meint.[33] Ulrich von Straßburg, der in seiner neuplatonischen Denkweise sonst vielfach eine gewisse Vorliebe für Plato nicht verleugnen kann, nimmt hier energisch Stellung gegen die platonische Ideenlehre und verteidigt in ausführlichen Darlegungen die Immanenz der Wesenheiten in den Einzeldingen. Seine weitausgedehnten, zum Teil sehr subtilen Beweisführungen sind großenteils mit aristotelischen Tinten geschrieben.

Von der Form im Sinne der Definition.

Der Name jeder Natur (z. B. der Name: Mensch, Esel) kann doppelt genommen werden. Fürs erste, insofern er die Quidität an sich genommen bezeichnet, fürs zweite, insofern diese Quidität aufgefaßt wird als in einem Einzelding seiend, das diese Quidität innehat. Im ersten Sinne bezeichnet der Name das, was bloß durch sich definiert wird, da es identisch ist mit dem Sein der Sache, dessen gedanklich-sprachlicher Ausdruck eben die Definition ist, im zweiten Sinne besagt der Name das, was Namen, Begriff und Erkennbarkeit nur sekundär und durch etwas anderes besitzt.[34]

Das Individuum hat den Namen nur durch die Quidität, da der Name von der Form gegeben wird. Desgleichen hat es eine Definition nur dadurch, daß die Quidität in ihm ist; denn das Individuum ist nicht identisch mit seinem Sein, dessen Aussprache die Definition ist. Desgleichen wird das Individuum nur durch das Allgemeine erkannt, da die Materie an sich unerkennbar ist und nur durch die Beziehung zur Form, die das Prinzip jeglicher Erkenntnis ist, erkannt wird.[35]

[33] ‚Quiditas ista substantie dupliciter consideratur, prout est in substantia, cujus est quiditas et prout est principium illius substantie, quo ipsa substantia prima est id, quod est et quo cognoscitur ante ipsam existens ordine nature sicut principium est ante principiatum et neutro modo est per se existens separata extra res sensibiles, sicut dicit Plato, sed est intra eas.' Ibid.

[34] ‚Considerandum ergo est, quod nomen cujuslibet nature dupliciter potest sumi, ut hoc nomen „homo" vel hoc nomen „asinus"; uno modo, secundum quod significat ipsam quiditatem secundum se sumptam, quam Aristoteles vocat universale, quia est id, quod est universale i. e. universum esse rei i. e. quod de essentialibus nihil est extra ipsum ... Secundo modo sumitur, prout dicit hanc quiditatem in habente ipsam i. e. in singulari aliquo ... Primo modo dicit nomen id quod solum per se definitur, quia ipsum est idem cum esse, quod dicit definitio ... Sed secundo modo dicit id, quod nec nomen nec rationem nec cognitionem habet nisi secundarie et per aliud.' Lib. IV. tract. 2 cp. 4.

[35] ‚Individuum hoc enim non habet nomen nisi per quiditatem, que est in ipso, quia nomen imponitur a forma. Nec etiam habet rationem sive definitionem, nisi inquantum quiditas est in ipso, quia ipsum non est idem cum suo esse, quod dicit definitio, quia hic circulus non est idem quod hujus circuli esse nec hic homo est idem quod hujus hominis esse ... Similiter non cognoscitur nisi ratione

Die Definition bewirkt eine scientia incomplexorum, wie die Demonstration eine scientia complexorum beursacht. Wissen aber ist cognoscere per causam. Folglich ist Bestandteil der Definition all das, was Ursache, Prinzip, essentieller Teil der Quidität ist. Diese Teile aber sind die materia intellectualis d. h. Genus und die bestimmende Differenz (partes sec. speciem). Die quantitativen und integralen Teile (partes sec. materiam) gehören nicht in die Definition; denn sie sind nicht Prinzipien, sondern vielmehr Prinzipiate der Quidität.[36] Ulrich verbreitet sich ausführlich über den Terminus materia intellectualis bei Aristoteles, Averroes, Avicenna und rechtfertigt seine eigene Auffassung dieses terminus als Genus. Er fügt dann weitläufige Exkurse über definitio, materialis u. dgl. an.

Die Form als Teil des Kompositum.

Die Natur, das natürliche Sein der Dinge setzt eine wesentliche Ursache voraus. Diese Ursache kann aber nicht die Materie sein, die als Potenz zum Sein und Nichtsein sich gleich verhält. Es muß vielmehr diese Ursache eine Wesenheit sein, deren wesentlicher Akt das Sein ist geradeso wie der Akt des Lichtes das Leuchten ist, und eine solche Wesenheit nennen wir Form. Hiemit ist das Dasein der Form auf dem Wege der demonstratio quia erwiesen.[37] Das Dasein der Form wird auch durch die demonstratio propter quid dargetan. Die erste Ursache ist das reine formale und intellektuelle Licht und ist ursächlich tätig durch ihr Wesen (sonst wäre sie nicht erste Ursache). Daraus ergibt sich notwendig, daß die Wirkung der ersten Ursache die Ausgießung dieses formalen Lichtes (diffusio hujus lucis et formalitatis) ist. Denn das ist die durch das Wesen wirkende Kausalität, gerade wie das Licht

predicti universalis, quia cum materia de se incognita sit nec sit cogniscibilis nisi per analogiam ad formam, que est principium omnis cognitionis, ipsa materia nulli potest esse principium, quo ipsum cognoscatur.' Ibid.

[36] ,Quia vero definitio facit scientiam incomplexorum, sicut demonstratio complexorum et scire solum est per causam, ut frequenter dicit philosophus, oportet partes definitionis esse ea, que sunt causa et principium et partes essentiales ejus, quod solum per se et proprie definitur, quod est simplex natura quiditatis. Illius enim pars non est materia designata . . ., sed tantum materia intellectualis i. e. genus . . . et actus, qui est differentia determinans confusum habitum generis . . . Sic et ipse (sc. partes quantitatis, partes sec. materiam) sunt principia singularis, quod non definitur, tamen non sunt principia quiditatis, que sola proprie definitur, sed potius sunt principiata ab ipsa.' Ibid.

[37] ,Intellectus non est singularium, sed universalium, sed ipsa sunt forme secundum modum rationis acceptae. Natura etiam sive esse naturale rerum non potest esse sine aliqua rationali causa eius. Hec autem causa non potest esse materia, cum ipsa potentia se habeat contingenter ad esse et ad non esse. Ergo oportet, quod hec causa sit aliqua essentia, cuius actus essentialis sit esse sicut actus lucis est lucere, et hoc est, quod nos vocamus formam. Ergo probatum est de forma quia est.' Lib. IV. tract. 2 cp. 5.

mit wesenhafter und formaler Wirksamkeit nichts anderes hervorbringt als wieder Licht. Diese Ausgießung der ersten Ursache ist das formale Sein aller Dinge (esse formale omnium).[38]

Diese Lehre von Gott als causa formalis omnium, als esse formale omnium wurde in der Scholastik besonders von Wilhelm von Auvergne jedoch mit Ablehnung pantheistischer Gedanken und mit entschiedener Festhaltung der Überweltlichkeit Gottes betont.[39] Schindele zählt als Vertreter dieser Lehre vor Wilhelm von Auvergne Scotus Eriugena, Thierry von Chartres, Boethius, Pseudo-Areopagita, Augustin, Avicenna, Avencebrol, liber de causis, Gundissalinus und Alanus de Insulis auf. Bei späteren Scholastikern findet Schindele pantheistisch klingende, jedoch von den Verfassern ganz im rechten Sinne verstandene Stellen, so bei Albertus Magnus und auch bei Thomas von Aquin.[40] Auch Ulrich von Straßburg, der, wie wir oben bei Behandlung seiner Seinslehre gesehen, so entschieden den Unterschied zwischen Gott und dem allgemeinen Sein dartut, ist von pantheistischen Tendenzen absolut entfernt und unberührt.

Die Form, so fährt Ulrich weiter, ist schlechthin Ursache der Materie, nicht insofern diese Materie und Substanz ist, sondern insofern sie überhaupt ist.[41] Die Form ist kein unvollkommenes Sein, sie ist kein bloßer akzidenteller Modus der Materie, sie ist die ganze Substanz des Dinges, wobei Substanz

[38] ‚Probatione autem metaphysica demonstrante propter quid probatur formam esse per hoc, quod prima causa est pura lux formalis et intellectualis et cum ipsa causet per suam essentiam, aliter enim non esset prima causa, sequitur necessario, quod effectus ejus sit diffusio hujus lucis et formalitatis. Hoc enim est causalitas essentialis sicut lux essentiali causalitate et formali nihil causat nisi lumen. Talis autem diffusio est formale esse omnium. Ergo patet propositum.' Ibid. Den Vergleich mit dem Ausstrahlen des Lichtes führt Alexander von Hales (S. Th. I. q. 18 m. 7) auf Dionysius Areopagita zurück. Vgl. Schindele, Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne, München 1901, S. 64, Anm. 4. Die erstmalige und klassische Darstellung der Entwicklungsgeschichte der Lichtmetaphysik gibt Cl. Baeumker in seinem Witelo, Münster 1908, 357—514.

[39] Schindele, a. a. O. S. 57—69.

[40] Schindele, S. 68 und 69. Die betreffenden Albertusstellen sind zusammengestellt bei Hertling, Albertus Magnus², 132 ff. An Thomasstellen zitiert Schindele S. c. G. I, 41. II, 53. III, 19. Der heilige Thomas unterscheidet an anderen Stellen zwischen causa formalis intrinseca und causa formalis extra rem: ‚Esse creatum non est per aliquid aliud, si ly „per" dicat causam formalem intrinsecam; extra rem, vel causam effectivam, sic est per divinum esse et non per se.' II. Sent. d. 8 q. 1 a 2 ad 2m. Die Lehre des heiligen Thomas vom „Ens generalissimum" ist gründlich und allseitig behandelt von P. Albert Lepidi O. Pr. in einer Artikelserie: „De ente generalissimo prout est aliquid psychologicum, logicum et ontologicum" im ersten Band der Zeitschrift „Divus Thomas". Über das Verhältnis des Ens generalissimum zu Gott handelt Lepidi bes. ibid. p. 214 sqq.

[41] ‚Sequitur, quod forma simpliciter sit causa materie. Non quidem est causa, quod materia sit materia, quia hoc habet ex sua natura nec etiam est causa, quod materia sit substantia, . . . sed simpliciter quare sit.' Lib. IV. tract. 2 cp. 5.

nicht in der Ableitung von substare, sondern von subsistere zu nehmen ist.[42] Die Form kann nicht von der Materie beursacht sein, da eine Potenz nicht einen Akt bewirken kann, sie muß in der Materie von einem efficiens extrinsecum hervorgebracht sein. Es kann ja auch das Kompositum nicht durch sich selbst ohne Ursache sein, sondern setzt ein Komponens voraus. Da nun das erste durch sich selbst wirkende Prinzip nur dasjenige ist, das durch seine Wesenheit tätig ist und da dieses durch seine Wesenheit jedweden Akt hervorbringende Prinzip der erste Intellekt, der reine Akt ist, so ist klar, daß der Intellekt der ersten Ursache die erste Form aller Formen ist. Plato hat deswegen mit Recht die erste aller Ideen als wesentlich eine gesetzt. Da diese erste Form die Ursache der ganzen Ordnung und alles Geordneten ist und da die Ursache virtuell alles Verursachte in sich schließt, so ist diese erste Idee virtuell jegliche Form. Plato hat deswegen manchmal diese erste Idee in der Mehrzahl als Ideen als mundus archetypus bezeichnet, d. h. als erstes Vorbild aller Formen der Welt.[43] Die Formen aber gelangen in die Dinge durch die Beweger der Kreise. Diese instrumentale Kraft haben die Beweger der Kreise daher, daß sie von der Kraft des Lichtes der ersten Vernunft informiert sind, von der sie das Sein und Ursachesein haben. Die Ideen sind demgemäß die Lichter der Intelligenzen, informiert durch das Licht der ersten Ursachen, in denen der Kraft nach alle Formen der niederen Wesen eingeschlossen sind.[44] Ulrich von Straßburg vertritt hier eine Ansicht, die von Thomas wenigstens in dieser uneingeschränkten Fassung abgelehnt wird.[45]

[42] ‚Ergo forma non est ens imperfectum ut modus quidam accidentalis materie, ut dicunt Epicurei, sed est prior et perfectior quam sit materia sicut causa prior est causato. Est etiam ipsa forma tota substantia rei non secundum quod substantia dicitur ab substando, quia sic materia est substantia rei, sed secundum quod dicitur substantia a subsistendo, quod est esse per se. Hoc enim est actus formae.' Ibid.

[43] ‚Nec etiam hoc compositum potest esse per se sine causa, quia omne compositum habet aliquod componens. Unde cum primum per se efficiens non sit nisi id, quod per suam essentiam efficit, cui etiam primo convenit nomen illius nature et cum id, quod per suam essentiam efficit omnem actum, sit primus agens intellectus, qui est actus purus, patet quod intellectus prime cause est prima forma omnium, ut supra diximus, et sic Plato bene posuit omnium primam ideam unam essentialiter. Aliter enim in causis formalibus iretur in infinitum. Sed tamen cum hoc primum sit causa totius ordinis et ordinatorum et causa virtute habeat in se omnia causata, haec idea virtute est omnis forma. Ideo Plato quandoque pluraliter hanc primam formam ideas et mundum archetypum i. e. principale exemplar omnium formarum mundi.' Ibid. — Über die Vielheit der Ideen vgl. Lipperheide, Thomas von Aquin und die platonische Ideenlehre. München 1900, S. 42 ff.

[44] ‚Forme autem omnes prodeunt in res extra per motores orbium. Quam instrumentalem causalitatem habent omnes motores, inquantum sunt informati virtute luminis causae primae, a qua habent et quod sunt et quod cause sunt ... Idee sunt lumina intelligentiarum informata lumine cause prime in quibus virtute sunt omnes forme inferiorum." Ibid.

[45] S. Thomas. S. Th. I q. 65 a. 4. Thomas findet diese Lehre bei Plato und Avicenna vor. Er

Wenn auch das erste informierende Licht eines ist, so zieht daraus Ulrich keineswegs die Folgerung, daß alles der Form und dem Begriff nach eines sei, wie einst Parmenides gemeint.[46]

Hiemit schließen wir unsere Stichproben zur Philosophie Ulrichs von Straßburg. Diese skizzenhafte Darlegung seiner Lehre von den metaphysischen Grundbegriffen zeigt uns den Straßburger Dominikaner als einen seines großen Lehrers Albert würdigen, tiefgründenden, quellenkundigen Philosophen, der mit Scharfsinn und spekulativer Befähigung den höchsten und schwierigsten Fragen bis in die letzten Verzweigungen nachgeht.

Aus diesen kurzen Proben des metaphysischen Denkens Ulrichs läßt sich eine vom Neuplatonismus beeinflußte Spekulation erkennen. Cl. Baeumker, der in seiner Rede über den Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters ein so eindrucksvolles wissenschaftliches Charakterbild dieses Elsässer Theologen entworfen hat, hat einen größeren zusammenhängenden Text aus dem 1. Buch von Ulrichs Summa: De naturali dispositione intellectus ad cognoscendum Deum ediert und dabei den Neuplatonismus als einen hervorstechenden Grundzug in dem spekulativen philosophisch-theologischen Riesenwerk Ulrichs, in welchem er einen Denker von besonderer Prägung, keinen bloßen Kompendienschreiber sieht, kräftig unterstrichen. „Die auf augustinischer Grundlage erwachsene Theologie verbindet Ulrich mit Alberts neuplatonisch durchsetzten Aristotelismus. Dieses neuplatonische Element gibt ihm das charakteristische Gepräge. Das Einzelne freilich läßt sich nur in fachwissenschaftlichem Zusammenhange dartun. Sonst müßte ich sprechen vom schöpferischen Fluß aller Dinge, von den über der Menschheit stehenden Intelligenzen, besonders von ihrer untersten, dem wirkenden Verstande, von dessen Verbindung mit der Seele, von der göttlichen Erleuchtung, die sich mit der von den Intelligenzen kommenden vereint, von der Idealwelt und von den Formen, die von da durch die Welt der Intelligenzen hindurch niedersteigen, von Lichtmetaphysik und von den in der Materie liegenden Keimen, von Dionysius dem Areopagiten, von dem liber de causis und Avicenna und von vielem anderen, was sich in Kürze doch nicht anschaulich machen läßt. Möge man es bald in einer Veröffentlichung von Ulrichs Werk selbst lesen können!"[47]

negiert jedes ‚influere formas' durch die substantiae spirituales, gibt aber mit Bezugnahme auf Augustin ein movere ad formas durch die substantiae spirituales zu. Cfr. S. Th. I q. 84 a. 4.

[46] ‚Non tamen sequitur propter hoc omnia esse unum secundum formam et rationem, sicut concludit Parmenides philosophus.' Lib. IV. tract. 2 cp. 5. Über Parmenides siehe Hans Meyer, Geschichte der alten Philosophie, München 1925, 33 ff.

[47] Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters, Straßburg 1912. 23, 27 f., 48—50.



§ 5. Ulrichs Einfluß auf die spätere Scholastik. Sein Fortleben in der Nachwelt.

Die Bedeutung eines Schriftstellers äußert sich auch vornehmlich in seinem Einflusse auf spätere Zeiten, in der Würdigung und Verwertung seiner Werke durch die literarische Nachwelt. Wenn wir dieses Kriterium auf Ulrich von Straßburg in Anwendung bringen, so können wir unumwunden gestehen, daß seine Werke in den nächstfolgenden Jahrhunderten namentlich bei deutschen Theologen eines großen Ansehens sich erfreuten. Die zahlreichen Handschriften seiner Summa — man vergleiche damit die verhältnismäßig nicht große Zahl von Codices der theologischen Summa Alberts d. Gr. — sind ein Beleg dafür, daß Ulrich ein geschätzter Autor war. Auch das Bestreben, Ulrich zum Autor des weitverbreiteten Compendium theologicae veritatis, als dessen Verfasser sonst hochberühmte Namen genannt wurden, zu stempeln, bezeugt, daß Ulrichs Name in theologischen Kreisen einen guten Klang hatte.

Wir wollen in kurzer Übersicht das Fortleben Ulrichs in der späteren Scholastik dartun und im Anschluß hieran die Berücksichtigung seiner Person und Werke durch die theologische Literaturgeschichte bis zur Gegenwart skizzieren. Schon Johannes Lektor von Freiburg, der Ordensgenosse und, wie wir gesehen haben, mutmaßliche Schüler Ulrichs, benützt in seiner Summa confessorum neben den Werken Raymunds von Pennaforte, Alberts d. Gr., des Petrus von Tarantaise und des Aquinaten auch die Summa des Ulrich von Straßburg in der anerkennendsten und ausgiebigsten Weise. Vornehmlich ist es das 6. Buch, in welchem Ulrich die Grundsätze und Fragen der Moral behandelt, das von Johann von Freiburg sehr häufig zitiert und benützt wird.

Der Chronist Heinrich von Herford zählt als die berühmtesten Theologen des Predigerordens (Albert d. Gr. und Thomas von Aquin behandelt er eigens) in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts auf: Kilwardby, Petrus v. Tarantaise, Ulrich von Straßburg, Gerhard von Minden, Joh. von Paris, Wilhelm von Lyon (Wilhelm Peraldus), Dietrich von Freiberg, Jakob von Voragine, Joh. von Freiburg, Herman von Minden und einen Johannes Christophorus (?). Ulrich wird gerühmt als Verfasser einer großen und subtilen theologischen Summa. Der berühmte deutsche Dominikanertheologe Johannes Nider († 1438), viele Jahre eine Zierde der Wiener theologischen Fakultät, zitiert und benützt oftmals die Werke Ulrichs von Straßburg und zwar stets mit größter Hochschätzung. In der aszetischen Schrift De reformatione religiosorum (Antwerpen 1611) zitiert er pag. 38 aus Ulrichs Summa lib. VI, tract. 1 cp. 5; pag. 44 lib. VI, tr. 4 cp. 15; pag. 125 lib. II, tr. 3 cp. 4 (Ulrichs Lehre vom Schönen). Auch in der moralischen Schrift Consolatorium

timoratae conscientiae (vor 1500 in 7 Ausgaben gedruckt) stützt Nider seine eigenen wissenschaftlichen Darlegungen oftmals mit der gleichlautenden Ansicht Ulrichs von Straßburg. In part. 3 cp. 11 bespricht er die Regel, ‚quod doctoribus contraria sentientibus licet bona conscientia unam viam tenere'. Er führt zuerst längere Belege aus Thomas von Aquin, dem ‚Doctor sanctus' an, sodann bringt er eine Beweisstelle aus Wilhelm von Auxerre und fährt dann fort: ‚Tercio patet illud per plures antiquos theologos et canonistas devotione et litteratura multum famosos'. Und in erster Linie zitiert er dann unter diesen Autoren Ulrich von Straßburg und zwar hier, wie wir schon früher gesehen, Ulrichs Sentenzenkommentar. Und er fügt dann bei: ‚Quem Ulricum Johannes in summa valde commendat'.

In Kap. 31 des 3. Teiles der gleichen Schrift bringt er ein längeres Zitat aus Ulrichs Summa über die ignorantia, das er mit den Worten einführt: ‚Et quamquam pte II cp. 5 plura dicta sint de ignorantia, tamen sub compendio hic eadem materia finietur secundum distinctionem Udalrici de Argentina, antiqui illius nobilissimi doctoris'.

Die reichhaltigsten Zitate aus Ulrichs Summa bringt ein Nichtdominikaner des 15. Jahrhunderts, der deutsche Karthäusertheologe Dionysius Ryckel. Er bietet in seinem katenenartig abgefaßten Sentenzenkommentar so umfassende Stellen aus Ulrich, daß wir über die Stellungnahme des letzteren zu den theologischen Hauptproblemen daraus uns einigermaßen ein Urteil bilden können. Freilich wird Ulrichs philosophisch-theologische Bedeutung in ganz anderem Lichte erscheinen, wenn die ganze Summe im Drucke vorliegen wird. Die bei Dionysius abgedruckten Abschnitte sind denn doch kleine Fragmente im Vergleich zu der großen monumentalen Summa.

Im Prolog zu seinem Sentenzenkommentar gibt Dionysius Carthusianus die Absicht kund, er wolle aus den Kommentaren der verlässigsten, berühmtesten und ausgezeichnetsten Doktoren einen Auszug machen, geradeso wie Petrus Lombardus die Stellen der Väter zusammengetragen habe. Desgleichen wolle er auch Stellen ausheben aus den Schriften des Wilhelm von Auvergne, Ulrich von Straßburg und Heinrich von Gent, welche zwar keine Sentenzenkommentare geschrieben, aber doch in den Sentenzen besprochenen Gegenstände behandelt hätten.[48] Am Schlusse der Kölner Ausgabe (1535) des Sentenzen-

[48] ‚Intentio mea est in opere isto, ex commentariis et scriptis doctorum magis authenticorum famosiorum et excellentiorum quandam facere extractionem et collectionem atque doctorum illorum mentem in unum volumen redigere, quatenus sicut ipse textus libri Sententiarum ex verbis et documentis sanctorum patrum est collectus; ita et opus istud ex doctrinis et scriptis pertactorum super librum Sententiarum scribentium adunetur. Verumtamen operi huic intendo inserere et miscere quedam ex



kommentars des Dionysius Carth. ist ein Katalog von 140 von ihm benützten Autoren angegeben.[49]

Es sollen hier von den vielen Ulrichzitaten bei Dionysius, dem Karthäuser, nur einige namhaft gemacht werden, welche besonders bezeichnend sind und gelegentlich welcher Dionysius bemerkenswerte Urteile über unseren Scholastiker fällt. In den Einleitungsfragen über das Wesen der theologischen Wissenschaft bringt Dionysius eigentümlicherweise keinerlei Belege aus Ulrich. In lib. I d. 4 figuriert bereits Ulrich in längeren Zitaten als Autorität neben Ägidius von Rom, Albertus M., Alexander von Hales, Bonaventura, Wilhelm von Auvergne, Scotus, Thomas von Aquin, Heinrich von Gent und Petrus von Tarantasia. In lib. I d. 7 q. 3 und d. 15 q. 5 werden nur Albert d. Gr., Bonaventura, Thomas von Aquin und Ulrich von Straßburg zitiert.

In II Sent. d. 18 q. 2 wird die Frage von den rationes seminales verhandelt: ‚An omnium rerum, quae fiunt aut generantur, sint ponendae in materia rationes seminales'. Nach Anführung einer längeren Stelle aus Albertus Magnus bemerkt Dionysius, daß Ulrich über diesen Gegenstand in sattsam dunkler und weitschweifiger Weise das zum Ausdruck gebracht habe, was er doch auch deutlich und kurz hätte sagen können. Er berichtet dann über Ulrichs Lehre vom Sein der Form im Lichte der ersten Ursache und im Lichte der Intelligenzen und bezeichnet es als auffallend, daß Ulrich hier fast ganz Platoniker geworden sei. Ulrich versichere, daß Plato hier sehr viel Wahres habe, daß Aristoteles den Sinn und Geist Platos nicht erfaßt, sondern am Wortlaut und an der metaphorischen Einkleidung der platonischen Gedanken haften geblieben sei. Ulrich gestehe, daß eine Lösung der Fragen vom Wesen, von der Unterscheidung und Hervorbringung der Form nur mit Bezugnahme auf Plato möglich sei.[50]

libris doctissimorum virorum, qui etsi super Sententias non scripserunt, tamen scripta eorum libro respondent Sententiarum: ut sunt scripta Guilelmi Parisiensis, Udalrici de Argentina, Henrici Gandavi.' Prolog in Sent.

[49] Unter diesem Kataloge stehen die Worte: ‚Hi omnes quisque pro viribus suis ingenium mirifice ostenderunt et tamen qui unum hunc Dionysium habet quasi omnes istos habere videri potest.'

[50] ‚Praeterea Udalricus in his Alberto consentiens, multa de his scribit in Summa sua, libro quarto, satis obscure et prolixe tractans de his, quod tamen plane et breviter exprimi potuisset. Itaque verbis saepe reiteratis evolvit, qualiter forma aliter habet esse in lumine primae causae, in qua per esse ideale relucet, et in luminibus intelligentiarum ...' Haec Udalricus — Qui in tribus pluribusve capitulis loquens de his videtur propemodum Platonicus factus, affirmans Platonem de his multa vera scripsisse, nec Aristotelem reprehendisse sensum aut mentem Platonis, sed verba et modum loquendi, quia sub tegumentis metaphorarum in naturalibus est locutus. Fatetur quoque doctrinam istam de formarum essentia, distinctione et productione non posse plene exponi nisi ad Platonicorum dogmata reccurendo. Dionys. Carth. II. Sent. d. 18 q. 2 (Neuausgabe Bd. XXII, S. 168 u. 169). Dionysius schließt hieran eine Reihe anders lautender Thomasstellen.

Im 3. Buch der Sentenzen ist bei Dionys dem Karthäuser Ulrich fast in jeder Distinktion zitiert. In III. Sent. d. 1 q. 2 bei der Errörterung der Frage, ob Gott auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, hat Ulrich, wie Dionys bemerken zu müssen glaubt, in einer bei einem so tiefen Geheimnis zu bestimmten und zuversichtlichen Weise sich ausgesprochen und seinen Standpunkt in zu ausschließlicher und unangemessener Form verteidigt. zudem Thomas, Bonaventura und andere große Theologen den beiden hier bestehenden Meinungen Probalität zubilligen und den Theologen beider Richtungen hier offenen Weg lassen.[51]

Dionys weist auch gerne auf die Konkordanz zwischen Ulrich und seinem Lehrer Albert d. Gr. hin z. B. III. Sent. d. 8 q. 1 ibid. d. 13 q. 3. An letzterer Stelle bemerkt er: ‚conscribunt Albertus et Udalricus'.[52] Mitunter betont er auch, daß in den kürzeren Ausführungen Alberts der weiter ausgreifende Exkurs Ulrichs enthalten sei: ‚In praehabitis item scripta Udalrici virtualiter includuntur' III. d. 13 q. 2.[53] ‚Haec Udalricus, qui de his plura conscribit, sed in praeinductis verbis Alberti sententialiter sunt contenta' III. d. 17 q. 1.[54] Seltener konstatiert Dionys eine Dissonanz zwischen Albert und Ulrich mit der Bemerkung: ‚At vero aliter sensisse videtur Udalricus', wogegen er öfter Ulrich im Widerspruch mit Thomas von Aquin erscheinen läßt. Das 4. Buch der Sentenzen gibt Dionys dem Karthäuser weniger Anlaß, Parallelstellen aus Ulrichs Summa anzuführen, da Ulrich diesen Punkt nicht mehr behandelt, wenigstens nach Ausweis der bekannten Handschriften.

Dionys der Karthäuser benützt die Summa Ulrichs von Straßburg in seiner Monographie: Contra pluralitatem beneficiorum.[55] Er führt schon im ersten Artikel dieser Schrift als Gewährsmänner für die Verderblichkeit und Verwerflichkeit der Häufung von Benefizien Thomas von Aquin, Wilhelm von Auvergne, Raymund von Pennaforte und Ulrich von Straßburg an. In Art. 7 bringt er gegen die pluralitas beneficiorum Texte aus Wilhelm von Auvergne, in Art. 9 aus Thomas von Aquin, in Art. 10 aus der Summa virtutum et vitiorum (des Wilhelm Peraldus). In Art. 11 führt er eine längere, die Frage in

[51] ‚Porro Udalricus in Summa sua, quinto libro, videtur in tanto secreto satis assertorie loqui ... Haec Udalricus. Qui in his, sicut in multis aliis immoderate effundere se videtur, praesertim quoniam Thomas, Bonaventura et alii magni dicunt utramque opinionem probabiliter posse defendi, a catholicis quoque doctoribus sustineri, et rationabiliter solvunt quae contra utramque obiciuntur.' Dionys. Carth. III. Sent. d. 192. (Neuausgabe Bd. XXIII, S. 44 u. 45.)

[52] Neuausgabe Bd. XXIII, S. 239.

[53] Ibid. Bd. XXIII, S. 234.

[54] Ibid. Bd. XXIII, S. 311.

[55] Opuscula insigniora D. Dionysii Carthusiani Doctoris ecstatici de omnium ordinum sive statuum reformatione. Coloniae 1559. p. 164 sqq. Neuausgabe XXXIX, S. 269.

ihrem Kern erfassende Stelle aus Ulrichs Summa mit folgenden Worten ein: ‚Nunc ergo introducenda sunt dicta Udalrici, qui et ipse Doctor fuit ordinis Praedicatorum et a Doctoribus valde laudatur'. In der Schrift De auctoritate Summi Pontificis et Generalis Concilii widmet Dionysius den ganzen Artikel XIV der kritischen Auseinandersetzung mit den Ansichten Ulrichs von Straßburg. Neuausgabe XXXVI, 606—608.

Dionys der Karthäuser hat, wie aus unseren kurzen Nachweisen erhellt, Ulrichs Summa in umfassender Weise herangezogen. Er hätte gewiß nicht so viele Zitate aus Ulrich gebracht, wenn Ulrich bei seinen theologischen Zeitgenossen ein unbekannter, bedeutungsloser Name gewesen wäre.

Um ein vollständiges Bild der Wertschätzung, deren sich Ulrich noch im 15. Jahrhundert erfreute, zeichnen zu können, wäre eine Durchprüfung der scholastischen Handschriften der damaligen besonders deutschen Dominikanergelehrten und der Kölner Theologen nötig.

Cod. Vat. Lat. 2192 enthält in drei dicken Bänden: ‚Bartholomaei de Mosburch Ord. Praed. Expositio in Elementationem Theologicam Procli. Am Schluß des 3. Bandes dieses laut Explicit am 2. Juli 1435 von Cuonradus de Rotovila Ord. Praed. vollendeten und fertiggeschriebenen Werkes sind die in demselben benützten Quellen zusammengestellt. Es sind hier u. a. genannt Thomas von Aquin, Dominus Albertus Magnus theotonicus, Magister Theodericus de vriberg und fr. Olricus de Argentina.

Der berühmte Dominikanerkardinal Johannes Torquemada hat eine große Wertschätzung für Ulrich von Straßburg. Er zitiert seine Summa öfters in seiner Summa de Ecclesia, dieser großen systematischen Darstellung der Gesamtlehre von der Kirche,[56] so z. B. lib. II cp. 14. In seiner Schrift De veritate conceptionis beatissimae Virginis[57] führt Torquemada unseren Ulrich mit Berufung auf dessen Summa lib. 5 tract. 1 cp. 2 als Gegner der Lehre von der unbefleckten Empfängnis an und sagt von ihm: ‚Sicut religione, ita doctrina fuit clarissimus, sicut opera multa et gloriosa ab eo edita testantur'. Gerardus de Monte, der Führer der Thomisten in dem bekannten Streite zwischen Thomisten und Albertisten an der Kölner Universität, beruft sich in seinen Concordantie dictorum Alberti Magni et Thome de Aquino (Coloniae 1480) in metaphysischen Fragen mehrfach auf Ulrich von Straßburg. Trithemius gibt über die wissenschaftliche Bedeutung Ulrichs das kurze, aber ehrenvolle Urteil ab: ‚Uldaricus de Argentina, natione Teutonicus, ordinis

[56] Über die Summa de Ecclesia Torquemadas, ihre Stellung in der Theologiegeschichte und die darüber bestehende Literatur handelt Grabmann, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903, S. 51—55.

[57] Part. 6 cp. 29 ed. Oxonii et Londini 1861, pag. 333, 334.



fratum praedicatorum, Alberti Magni quondam auditor atque discipulus, vir in divinis scripturis eruditus et saecularis philosophiae non ignarus, ingenio subtilis sermone scholasticus, composuit non spernendae lectionis opuscula, quibus et praesentibus et futuris innotuit.[58] In einer von P. de Loë edierten Vita Alberti Magni, die um das Jahr 1483 geschrieben worden ist, wird im Kapitel: De doctoribus illius temporis satis famosis Ulrich unmittelbar an Thomas und Albert angereiht: Frater Ulricus etiam Argentinensis, discipulus Alberti patris doctissimus, multa ingenii sui scripta reliquit.

Als nach Erfindung der Buchdruckerkunst auch die Werke der Scholastiker gedruckt wurden, wurde Ulrichs Summa nicht gedruckt. Es ist diese Tatsache an sich in keiner Weise ein Beweis gegen die Brauchbarkeit und Vortrefflichkeit dieses Buches. Es teilten ja dasselbe Los bedeutende im Mittelalter hochgeschätzte scholastische Werke. Hingegen fanden eine Reihe von Sentenzenkommentaren, die an allen Ecken und Enden den Verfall der Scholastik zur Schau tragen, die Ehre der Drucklegung. Es waren eben bei der Drucklegung der Scholastiker vielfach rein äußere Umstände und Erwägungen entscheidend.

Dadurch daß Ulrich von Straßburg ungedruckt blieb, entschwand er allmählich dem Gesichtskreis der Theologen, welche fast nur mehr gedruckte Scholastiker zu berücksichtigen pflegten. So finden wir ihn in dem 1508 gedruckten Epithoma Problematum et opinionum primi Sententiarum des Konrad Wimpina unter der stattlichen Reihe scholastischer Quellen nicht aufgeführt. Erwähnt ist Ulrich von Straßburg noch in dem 1513 geschriebenen chrysopassus praedestinationis des Johann Eck. Er kennt ihn aber nicht unmittelbar, sondern beruft sich auf die Vorlesungen, die er in Köln bei dem Dominikaner Dietrich von Süstern im Jahre 1502 gehört hat. Dieser hat nach Ecks Mitteilungen in seinen Vorlesungen über die Praedestination Ulrich von Straßburg unter den Vertretern der praedestinatio post praevisa merita angeführt.[59]

Ulrichs Name lebte von jetzt an nur in den literargeschichtlichen Werken von Possevin,[60] Labbe,[61] Dupin,[62] Cave,[63] Jöcher[64] u. dgl., in der Gallia christiana[65] fort. Von den Bibliographen des Dominikanerordens wird Ulrich

[58] Johannis Trithemii, De scriptoribus ecclesiasticis. Coloniae 1546, pag. 200.
[59] J. Greving, Johannes Eck als junger Gelehrter, Münster 1906, 50.
[60] Possevin, Apparatus sacer II, 518 (Colonia 1608).
[61] Labbeus, Dissertatio de scriptoribus ecclesiasticis II, 456 (Paris 1660).
[62] Dupin, Nouvelle Bibliothèque des auteurs écclesiastiques 1701, XIII, 434.
[63] Cave, Scriptorum ecclesiasticorum Historia literaria, Londini 1688, I, 743.
[64] Jöcher, Allgemeines Gelehrtenlexikon. 4. Teil, Spalte 1483.
[65] Gallia christiana VI, 889, 890.

außer von den bereits mehrfach zitierten Leander Albertus und Quétif-Echard von Altamura[66] behandelt. In der Histoire littéraire de la France wird Ulrich im Bd. XIX, 438 in einem ziemlich flüchtigen Artikel von Daunou und in Bd. XXVI, 575 in einer Notiz von Hauréau besprochen. Hauréau hat auch in seiner Geschichte der scholastischen Philosophie, deren Hauptwert weniger in der Entwicklung und Beurteilung der Lehre der Scholastiker als vielmehr in der Mitteilung ungedruckter scholastischer Texte aus den Pariser Bibliotheken liegt, auf Ulrich von Straßburg aufmerksam gemacht und kleine Textproben aus der Pariser Handschrift von Ulrichs Summa abgedruckt.[67]

Ulrich zeigt sich, so führt Hauréau aus, als gelehrter Theologe und Philosoph zugleich. Auch in Fragen der theologischen Spekulation entnimmt er die lösenden Argumente dem Bereiche der Philosophie. Er kennt die Väter, er zitiert häufig Aristoteles, Avicenna und Averroes.[68] Seine Bewunderung für seinen Lehrer Albertus war ausschließlich, Thomas von Aquin scheint ihn wenig beeinflußt zu haben. Er ist ein beredter Schriftsteller, in der Methode hält er sich nicht an die Schulform, seine Diskussion bewegt sich in freien Bahnen. Es fehlt ihm vielfach die Präzision der Schulphilosophie, ein Hauptmangel seines Arbeitens ist Dunkelheit.[69] Hauréau beleuchtet dann die Eigenart des philosophischen Forschens Ulrichs durch Auszüge über den Substanzbegriff aus dem 4. Buche seiner Summa.

Eine mehr oder minder ausführliche Erwähnung hat Ulrich von Straßburg gefunden bei Ch. Schmidt,[70] Hurter,[71] de Wulf[72], P. von Loe[73], Lucian

[66] Ambros. Altamura, Bibliotheca Dominicana. Romae 1677, p. 46.

[67] B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique II, 2, Paris 1880, p. 41—45.

[68] ‚L'auteur s'y montre, en effet, savant théologien et savant philosophe. Si les questions qu'il agite appartiennent au domaine de la foi, c'est la philosophie de l'école qui lui fournit tous les arguments dont il fait usage pour les résoudre. Il cite les Pères, mais il les cite moins souvent qu' Aristote, Avicenne, Averroès.' p. 41, 42.

[69] ‚Son admiration pour Albert fut, on peut le dire, exclusive; elle l'empêcha de mettre assez à profit les leçons de saint Thomas. Non-seulement, en effet, les opinions d'Albert sont presque toujours les siennes, mais il observe aussi sa méthode. Ecrivain disert abondant, il dédaigne d'argumenter et préfère discourir. Le discours a des avantages, mais il a aussi des inconvénients: il ne conclut pas toujours avec la précision que doit rechercher la philosophie didactique. Le défaut d'Ulrich est l'obscurité. Quand on l'interroge sur les questions qui paraissent avoir causé le plus d'embarras à son maître, il répond en des termes encore plus équivoques, comme s'il eût désiré satisfaire à la fois l'un et l' autre parti' p. 42. — ‚Les thèses d' Ulrich sont celles de son maître, mais il a le tort, assez commun aux disciples, de tout exagérer. Il rend ainsi paradoxales même les opinions communes' p. 45.

[70] L. c. p. 175.

[71] Hurter, Nomenclator II, 386.

[72] De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale[5], Louvain 1924, I, 387 f.

[73] Paulus de Loë O. Pr., Analecta Bollandiana XIX, p. 281.

Pfleger.[74] Scheeben hat von Ulrich eine hohe Auffassung.[75] Besondere Verdienste um die Kenntnis der Persönlichkeit Ulrichs hat sich Finke durch seine Publikation ungedruckter Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts erworben.[76] Ulrichs Lehre von der Kirche, namentlich vom Verhältnis des heiligen Geistes und Christi zur Kirche, wurde vom Verfasser dieser Arbeit berücksichtigt.[77] Desgleichen habe ich das Kapitel De pulchro aus Ulrichs Summa, die ausführlichste systematische Schönheitstheorie der Hochscholastik, zum Gegenstand einer Untersuchung und Edition gemacht, die in den Sitzungsberichten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philologisch-philosophische und historische Klasse, München 1926) unter dem Titel: „Des Ulrich Engelberti von Straßburg († 1277) Abhandlung De pulchro. Untersuchungen und Texte" erschienen ist.

In neuester Zeit hat A. Hauck in seiner Kirchengeschichte Deutschlands Ulrich von Straßburg einen längeren Passus gewidmet, in welchem er sich hauptsächlich auf Finkes und meine Veröffentlichung stützt. Mit Recht hebt er den neuplatonischen Grundzug der theologischen Summa Ulrichs hervor.[78] „Er ist eines der ersten Beispiele für die überwältigende Gewalt, die der Neuplatonismus auf nicht wenige Theologen des späteren Mittelalters ausübte. Damit ist die Bedeutung Ulrichs für die Entwicklung der mittelalterlichen Theologie in Deutschland ausgesprochen: mit ihm begann die Renaissance des Neuplatonismus. Sie hat die Herrschaft der aristotelischen Strömung nicht gebrochen; auch wurde die mit den Schülern Alberts einsetzende neuplatonische Richtung nie zu einer geschlossenen Schule. Gleichwohl verschwand sie nie ganz; sie reichte hinaus bis zur Reformationszeit." Ulrichs volle theologie- und philosophiegeschichtliche Bedeutung, seine hervorragende Stellung namentlich in der deutschen Scholastik und auch Mystik wird erst dann ganz verstanden und richtig eingeschätzt werden können, wenn einmal eine kritische Edition seiner monumentalen Theologischen Summa vorliegen wird.

[74] L. Pfleger, Hugo von Straßburg und der Compendium theologiae veritatis. Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie 1904, S. 434.

[75] ‚Ulrich von Straßburg schrieb eine leider noch ungedruckte Summa, die im Mittelalter im hohen Ansehen stand und, nach den bei Dionys Ryckel gedruckten Auszügen zu schließen, allerdings vortrefflich ist.' Scheeben, Dogmatik I, 435.

[76] Finke bringt außer der großen Anzahl von Ulrich betreffenden und von ihm stammenden Briefen S. 18—22 auch eine Biographie Ulrichs.

[77] Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903. S. 24ff., 53, 124, 126ff., 137, 206ff., 222, 264, 306.

[78] A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V 1, Leipzig 1911, 256.



VI.

DIE LOGISCHEN SCHRIFTEN DES NIKOLAUS VON PARIS UND IHRE STELLUNG IN DER ARISTOTELISCHEN BEWEGUNG DES XIII. JAHRHUNDERTS.

Unter der Unsumme von Namen, die B. Hauréau in seinen Mitteilungen aus den Handschriften der Pariser Nationalbibliothek aufführt, hat er auch des Magisters der Artistenfakultät Nikolaus von Paris Erwähnung getan. Aus Cod. lat. 14883 hat er das Epitaph dieses Pariser Professors, das dieser selbst verfaßt hat, veröffentlicht:[1]

Si morti possent concludere dicta sophiae
Conclusisset ei tumulus quem continet iste.
Hinc semel opposuit mors et conclusit eidem.
Dicere fas illi non fuit unde locus.[2]

B. Hauréau fügt zu diesen Versen die Bemerkung: Il était certainement méchant poète; était-il bon logicien? Veranlassung, sich mit Nikolaus von Paris zu befassen, gab dem unermüdlichen französischen Literarhistoriker eine logische Schrift im Cod. lat. 11412 der Pariser Nationalbibliothek (fol. 41^r), die den Titel: Syncategoremata magistri Nicolai trägt und folgendes Initium hat: Ut dicit Philosophus, ea quae sunt in arte et ratione sumuntur ad propostionem et imitationem eorum quae sunt in natura. Hauréau hält es für wahrscheinlich, daß dieser Magister Nikolaus identisch ist mit dem um die Mitte des 13. Jahrhunderts an der Pariser Universität als Magister der Artistenfakultät aus anderen Angaben, auf die wir sogleich zu reden kommen,

[1] B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale II, Paris 1891, 43f. Vgl. ibid. III, Paris 1891, 240, wo Hauréau merkwürdigerweise Nikolaus von Paris als „un canoniste en son temps renommé" bezeichnet. Vgl. auch Cl. Baeumker, Archiv für Geschichte der Philosophie 1897, 148.

[2] Hauréau hat anscheinend diese Grabschrift nicht verstanden. Dieselbe ist dem Berufe ihres Autors gemäß aus Ausdrücken, die der Dialektik und der Disputationstechnik (concludere, opponere, locus) entnommen sind, zusammengesetzt. Ein ganz ähnliches Epitaphium super Adam hat J. Weber, Beiträge zur Kunde der lateinischen Literatur des Mittelalters, Aarau 1905, 110 aus Cod. 58/277 fol. 74r der Stadtbibliothek Zürich veröffentlicht. Ich verdanke diesen Hinweis der Freundlichkeit von H. Kollegen Paul Lehmann, der mich auf ähnliche Wendungen im Epitaphium Abaelardi (M. P. L. 178, 104) aufmerksam machte.

nachweisbaren Nicolaus Parisiensis.[3] In diesem logischen Traktat handelt Magister Nikolaus vom logischen bzw. sprachlogischen Standpunkt, wobei er sich mehr auf Aristoteles als auf Donat und Priscian beruft, über die Wörter: Est, non, tantum, solus, praeter, si, nisi, incipit, desinit, necessario. contingenter, an, vel, sive, quia, et, bis, ter, fere, quam, adhuc, totus; ne, vult, totaliter, vix. Es macht dieser offenbar nicht vollendete Traktat einen sehr scharfsinnigen Eindruck und der Verfasser mag seinerzeit mit seinen Spitzfindigkeiten einen großen Lehrerfolg gehabt haben. Später ist er, wie Hauréau bemerkt, ganz vergessen worden. Auch die Histoire littéraire de la France hat ihm unter den Autoren des 13. Jahrhunderts keine Stelle angewiesen.

In Denifles monumentalem Chartularium Universitatis Parisiensis kommt der Name des Nicolaus Parisiensis zweimal und zwar im gleichen Zusammenhange vor[4] und sind zugleich zwei Zeitpunkte angegeben, in welchen er noch als Lehrer an der Pariser Universität erscheint. Es handelt sich beide Male, in den Jahren 1254 und 1263 um den Verkauf eines Hauses und zwar ein und desselben Hauses, das in Clauso Brunelli (Clos-Bruneau) in Paris lag, d.h. in der Gegend, wo die Juristenfakultät (facultas decretorum et decretalium) ihre Schulen hatte. Zur Kennzeichnung der örtlichen Lage dieses Hauses, das beim zweiten Verkauf an Robertus de Sorbona, den Gründer der nach ihm benannten Burse der Sorbonne (des späteren Namens der Pariser Universität) überging, ist bemerkt: sitam contigue ex una parte scolis magistri Nicolai dicti de Parisiis etc. Denifle, der sonst bei Eigennamen von Pariser Professoren über deren Lebensdaten und Werke wertvollste Mitteilungen, urkundliche und handschriftliche Nachweise bringt, hat über Nikolaus von Paris keine Anmerkung beigefügt. Hauréau kommt in seiner eingehenden Besprechung des ersten Bandes von Denifles Chartularium im Journal des Savants 1890 auch auf Nikolaus von Paris zu sprechen und knüpft an die beiden Erwähnungen desselben bei Denifle den Gedanken, daß Nikolaus auch ein tüchtiger Professor, vielleicht ein damals berühmter Lehrer in der Artistenfakultät gewesen sei, da er diesen Zeitangaben gemäß doch längere Zeit

[3] Es ist nicht leicht, wenn logische oder grammatikalische Traktate einem Magister Nikolaus ohne weiteren Zusatz zugeschrieben werden, den wirklichen Verfasser festzustellen. So enthält Cod. 752 zu Douai einen Tractatus magistri Nicolai de grammatica et omni genere constructionum. Daß es außer Nikolaus von Paris im 13. Jahrhundert noch andere Logiker mit dem Namen Nikolaus gegeben hat, ist aus Plut. XII sin. Cod. 3 Bibliothecae S. Crucis der Bibliotheca Laurenziana zu Florenz ersichtlich. Hier sind logische Traktate des Petrus von Alvernia, Boetius von Dacien, Bonus von Dacien und Nicolaus de Normandia zusammengefaßt.

[4] Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I, Parisiis 1889, 267 n. 229, 429 n. 387. Journal des Savants 1890, 250f. (Besprechung Hauréaus.)

doziert habe. Damals habe es ja Professoren in Paris gegeben, die sich, um überhaupt Vorlesungen halten zu können, durch Bitten und auch durch Bezahlung Zuhörer verschafft haben. Hauréau spricht die Hoffnung aus, daß es ihm vielleicht durch einen glücklichen Zufall gelingen werde, über Nikolaus von Paris weitere Nachrichten zu finden.

Merkwürdigerweise finden sich nun nicht in den Pariser Handschriftenbeständen, sondern in einer Münchener Handschrift die philosophischen Schriften des Nikolaus von Paris, die uns über seine wissenschaftliche Richtung und Methode ein ziemlich klares Bild verschaffen können. Ich werde im Folgenden zuerst eine Beschreibung und Inhaltsangabe der Münchener Handschrift geben und dann zeigen, welche Bedeutung diese Handschrift für die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte des 13. Jahrhunderts im allgemeinen hat.

Auf eine nähere Untersuchung der in den Kommentaren des Nikolaus von Paris im Einzelnen vorgetragenen Lehren kann ich hier noch nicht eingehen. Eine zweite Handschrift, welche gleichfalls Schriften des Nicolaus Parisiensis enthält, fand ich, nachdem ich diese Abhandlung schon abgeschlossen hatte, in der Vatikanischen Bibliothek. Ich reihe deswegen unmittelbar an die Inhaltsübersicht von Clm. 14460 die Beschreibung von Cod. Vat. lat. 3011, der in Echtheitsfragen das Ergebnis meiner Untersuchung der Münchener Handschrift ergänzt und bestätigt.

I.

Clm. 14460, eine aus St. Emmeram in Regensburg stammende Pergamenthandschrift des 13. Jahrhunderts in Quart, enthält auf 246 Blättern eine Reihe logischer und grammatikalischer Traktate, die dem 13. Jahrhundert angehören. Auf der Außenseite des vorderen Einbanddeckels wie auch auf dem Rücken ist von späterer Hand der Inhalt des Kodex als Disputata super Porphyrium bezeichnet. Auf dem Rücken ist dazu noch saec. XIV vermerkt, eine Altersbestimmung, welche die Handschrift, welche den Schriftcharakter noch des 13. Jahrhunderts aufweist, zu spät ansetzt. Auf der Innenseite des Vorblattes ist ein Verzeichnis von Titeln naturphilosophischer Quästionen, die am Schluß der Handschrift ihre Stelle haben, angebracht. Das folgende Blatt, das mit schwarzer Tinte als folium 1 bezeichnet ist, enthält ein mit: Differentia vero et proprium. Posita comparatione differentie ad speciem consequenter in parte prima huius lectionis determinat comparationes differentie ad proprium beginnendes philosophisches Fragment, das am Schluß fol. 2^v näher

bestimmt ist: Expliciunt notule[5] Magistri Nicolai Parisiensis super Porphyrium. Am unteren Rand von fol. 1ʳ nennt uns eine von einer Hand des 14. Jahrhunderts stammende Bemerkung einen Besitzer des Codex: fratris Alberti prioris.[6] Mit dem nächsten Blatt beginnt die mit roter Tinte ausgeführte Folierung des Codex. Das erste Stück ist ein Kommentar zur Isagoge des Porphyrius, die ja seit dem 9. Jahrhundert die hauptsächlichste Unterlage zu den scholastischen Erörterungen über das Universalienproblem bildete. Dieser Kommentar, der anonym ist— auf fol. 1ʳ steht oben ohne Benennung des Autors: super Porphirium und auf fol. 26ᵛ steht lediglich: Explicit —, läßt sich mit Zuhilfenahme des soeben erwähnten Fragments des Nicolaus Parisiensis als der vollständige Kommentar desselben zu Porphyrius erkennen. Denn der Schluß dieses Kommentars (fol. 19ᵛ—20ᵛ), der ohne Zweifel ein organischer Bestandteil des ganzen Werkes ist, stimmt wörtlich mit diesem Fragment der Notule magistri Nycolai parisiensis super porphirium überein. Das Initium dieses Porphyriuskommentars des Nikolaus von Paris lautet: Unus est creator creature vero plures. Dem Kommentar ist eine ausführliche Einleitung (fol. 1ʳ—4ʳ) vorangestellt, welche im Anschluß an das aristotelische Schrifttum eine Gliederung und Charakteristik der philosophischen Disziplinen, eine nähere Gliederung der aristotelischen Logik und eine eingehende Erörterung über die Stellung der Isagoge des Porphyrius innerhalb der Logik enthält.

Auf fol. 20ᵛ beginnt in gleicher Schrift ein zweiter Isagogekommentar mit dem Initium: Liber iste qui est de quinque universalibus dividitur in partem proemialem et executionem. Während wir im vorhergehenden Kommentar des Nikolaus von Paris ausgeführte Vorlesungen über die Isagoge haben, handelt es sich hier offenbar um kurze Vorlesungsskizzen, wie die oftmals am Schlusse der kurzen Abschnitte wiederkehrende Wendung: Et in hoc terminatur sententia presentis lectionis nahelegt. Da es sich nicht um bloße Mitteilung des Gedankenganges der einzelnen Kapitel des Textbuches, sondern auch um eigene Gedanken, Einwände usw. handelt, wird der Ausdruck lectio nicht bloß auf Textabschnitte bei Porphyrius sich beziehen, sondern auf Vorlesungen des Magisters, so daß wir also: sententia lectionis ganz wohl als Vorlesungs-

[5] Mgr. A. Pelzer, Un source inconnu de Roger Bacon. Alfred de Sareshel, Commentateur de météorologique d'Aristote, Archivum Franciscanum Historicum XII (1919) 53 bemerkt, daß die Bezeichnung „notulae" meist auf englische Autoren hinweist. Hier erscheint auch ein französischer Scholastiker als Verfasser solcher notulae.

[6] Nach einer gütigen Mitteilung von H. Prof. Paul Lehmann hat zu Beginn des 14. Jahrhunderts ein Abt Albert von St. Emmeran in Paris eine große Anzahl meist philosophischer Handschriften angekauft, die sich nunmehr in der Münchener Staatsbibliothek befinden. H. Kollege Lehmann wird hierüber in einer Abhandlung Näheres mitteilen.

skizze übersetzen dürfen. Es trifft hier der bei Ducange angeführte Sinn von sententia als: „compendiaria rei alicuius expositio“ vollauf zu.

Auf fol. 28r beginnt mit den Worten: Primo queritur, utrum philosophia sit genus ad speciales scientias ein anonymer Traktat über Wissenschaftslehre, speziell über das Verhältnis der Philosophie zu den artes liberales. Die erste quaestio dieser in der technischen Form der scholastischen Quaestionenliteratur des 13. Jahrhunderts ausgearbeiteten philosophischen Einleitungslehre umfaßt mehrere Unterfragen, zunächst die im Initium ausgesprochene Frage, ob alle Einzelwissenschaften unter die Philosophie als ihre gemeinsame übergeordnete Gattungswissenschaft sich subsumieren lassen, sodann eine Untersuchung über das Gegenstandsgebiet der Metaphysik (philosophia prima) und Naturphilosophie, drittens Erörterungen über das Verhältnis von Naturphilosophie, Mathematik und Astronomie. Hieran reihen sich Spezialuntersuchungen über Geometrie, Arithmetik, Musik und Rhetorik, die eine erhebliche Vertrautheit mit den aristotelischen Gedankengängen und Texten bekunden. Im Zusammenhang mit der Rhetorik ist etwas eingehender über Platons Timaeus und über die Consolatio philosophiae des Boethius gehandelt. Es ist nicht ohne Interesse, die hier gegebene Charakteristik des Timaeus kennenzulernen: Notandum, quod duo libri philosophici sunt de forma, scilicet thymeus platonis et boetius de consolatione philosophie. Et dicitur thymeus a thimo, quod est flos, quia ibi tractatur de flore philosophie et ibi agitur de iustitia naturali sive de creatione mundi inquantum ad iustitiam naturalem refertur tamquam de subiecto et continet duos libros partiales. In quorum primo agitur de mundo exemplari et communi. Determinatur enim ibi de creatione rerum in mundo ut de creatione corporum supercelestium et animalium rationalium et sic de aliis. In secundo vero libro determinatur de minori mundo scilicet de homine et de officio membrorum suorum et ultimo de materia prima. Huius autem scientie utilitas est ut cognitis que hic determinantur nobiliori modo potentiam creatoris ineffabilem et sapientiam eius incomprehensibilem et bonitatem suam interminabilem melius cognoscamus. Nota quod huius scientie auctor fuit Plato, translator vero Calcidius archydiaconus Karthaginensis. Von der Consolatio philosophiae wird nur eine kurze Inhaltsangabe gegeben. Es folgen hierauf (fol. 31v—32r) kurze Fragen, die sich auf beide Werke, auf den Timaeus und die Consolatio philosophiae beziehen. Am Schluß steht die Bemerkung: Si quis autem huius questionis naturam plene investigatam invenire voluerit in libro proximo in lectione illa quod si hoc sunt impossibilia ipsam a me disputatam ad posse meum inveniet. Wir gewahren hier überall den innigen Zusammenhang mit der lectio, mit der Vorlesungstätigkeit des Verfassers dieser Abhandlung.

Auf fol. 32^{r} reiht sich unmittelbar an diese Fragen der philosophischen Einleitungslehre ein gleichfalls anonymer Traktat, der sich auch mit der Einteilung der Wissenschaften befaßt und folgendes Initium hat: Cum scientia habeat duplicem comparationem scilicet ad scientem et ad scibile, erit divisio scientie aut pro comparatione sua ad scientem aut pro comparatione sua ad scibile aut pro comparatione sua tam ad scientem quam ad scibile. Es ist diese Abhandlung mit ihren von verschiedenen Gesichtspunkten aus vorgenommenen Wissenschaftseinteilungen von Aristoteles, Avicenna, Averroes, Albumasar und Isidor von Sevilla abhängig. Die Schlußworte auf fol. 33^{v} lauten: Hiis igitur partibus philosophie sufficienter enumeratis quam audire volueritis eligatis. Von fol. 33^{v}—34^{r} erstreckt sich eine mit: Firmiter credimus et ad presens prout ingenii nostri permittit tenuitas persuadere intendimus aliquod esse primum principium beginnende theologisch-metaphysische Abhandlung, die an den Anfang des Caput Firmiter des vierten Laterankonzils anklingt, ohne indessen auf dessen spezifisch-dogmatische Lehren einzugehen.

Auf fol. 34^{r} beginnt wiederum ein Kommentar zur Isagoge des Porphyrius mit dem Initium: Loyca per modum doctrine est via in naturalem et moralem. Wir haben hier auch, wie aus der Randbemerkung: hic deest una lectio (fol. 38^{v}) hervorgeht, Vorlesungen über dieses die Wege in die aristotelische Logik weisende Textbuch vor uns. Von späterer Hand steht am Schluß (fol. 41^{v}): Explicit triplex scriptum super Porphyrium. Unmittelbar hieran reiht sich eine kleine Frage über die aristotelischen Kategorien: Solet queri, quare liber predicamentorum non habet prohemium (fol. 42^{r}). Ein ausführlicher, ebenfalls anonymer Kommentar über dieses aristotelische Buch erstreckt sich hierauf von fol. 42^{r}—62^{r}. Das Initium ist folgendes: Quedam sunt scientie speciales de partibus entis et non de toto ente. Am Schluß nennt sich auch der Schreiber, der den größten Teil des Codex geschrieben hat: Qui scripsit sit benedictus in secula seculorum videlicet Johannes de Rostok. Unmittelbar hieran schließt sich mit dem Initium: Omne iudicium precedit apprehensio et hoc apparet in cognitione sensitiva von fol. 62^{r}—100^{v} ein ausführlicher unbenannter Kommentar zu Perihermeneias. In der Einleitung dieses Kommentars ist über den Titel folgendes bemerkt: Tytulus est. Incipit liber periermenias. Pery enim idem est quod de, ermenias genitivus grecus est i. interpretationis et sonat latine: Incipit liber de interpretationis sive enuntiationis. Ponitur enim vox genitivi quia greci carent voce ablativi. Ein zweiter Kommentar zur gleichen Schrift, der die Blätter 101^{r}—143^{v} ausfüllt, hat das Initium: Sicut habetur ab Aristotele in principio periermenias. Das nächstfolgende Stück ist eine Erklärung zu Boethius de divisione, welche also beginnt: Sermocinalis scientia non cadit primo et immediate supra res nec supra rerum cognitionem. An

diesen Kommentar schließt sich auf fol. 150ʳ eine kurze Notiz mit dem Titel: De termino und dem Initium: Terminus autem consideratur prout se habet in propinqua dispositione ad syllogisum.

Nach diesen zahlreichen anonymen Bestandteilen der Handschrift kommen wir auf fol. 150ʳ wieder auf eine Schrift, die Nikolaus von Paris eigens zugeschrieben wird. Das Initium ist fast das gleiche wie bei dem uns schon bekannten Isagogekommentar dieses Magisters: Unus est creator primus creature vero multe. Wir haben hier in etwas verkürzter Form die eine förmliche Einführung in die Philosophie darbietende Einleitung zum Isagogekommentar des Nikolaus von Paris vor uns, ohne daß der Kommentar selbst folgt. Es ist diese Einleitung als selbständige Arbeit für sich hier aufgeführt, wie aus der am Schluß stehenden Bemerkung: Hec est philosophia magistri Nicolai Parisiensis fol. 151ᵛ) hervorgeht. Auf fol. 152ʳ beginnt mit dem Initium: Sillogismus dyalecticus duplicem habet virtutem ein Kommentar zu der Schrift des Boethius De differentiis topicis. Die Erklärung der drei ersten Bücher schließt auf fol. 161ʳ: Explicit liber tertius topicorum boecii. Nach einer kurzen Zusammenstellung logischer und rhetorischer Begriffsbestimmungen beginnt noch auf fol. 161ʳ der Kommentar des vierten Buches, der bis fol. 166ᵛ sich erstreckt. Hier ist auch als Verfasser des Gesamtkommentars Nikolaus von Paris bezeichnet: Expliciunt notule Magistri Nicolai parisiensis super quartum topicorum boecii et super primum et secundum et tertium. Sehr beachtenswert ist eine Notiz, die auf fol. 164ʳ unten angebracht ist: Hic defficiunt exempla sine quibus ista lectio non potest intelligi neque sequens. Sed illa exempla in rhetorica in secundo libro expresse et plane inveniuntur. Wir können hier einen Hinweis auf eine gleichfalls von Nikolaus von Paris verfaßte Rhetorik sehen. Nun kommt abermals ein Kommentar zur Isagoge des Porphyrius, der auf fol. 167ʳ mit dem Initium: Sicut dicit Ysaac in libro suo de diffinitionibus: Philosophia diffinitur quattuor modis beginnt und fol. 173ᵛ unvollendet abbricht. Sehr eingehend ist auch hier die Einleitung, die dem Kommentar vorangeht (fol. 167ʳ—168ᵛ) und die Gliederung der Philosophie einläßlich bespricht. Zuerst werden die vier Definitionen der Philosophie bei Isaac Israeli und eine fünfte Definition bei Algazel erläutert. Die letztere alte Begriffsbestimmung: Philosophia est divinarum humanorumque rerum cognitio gibt Anlaß zu Ausführungen über die Erkenntnis Gottes, der Engel und der Menschen, die vom Standpunkt der scholastischen Erkenntnispsychologie nicht ohne Interesse sind. Hieran schließt sich eine Wissenschaftseinteilung, auf die wir später zurückkommen werden. Das nächste Stück der Handschrift ist ein gleichfalls anonymer Kommentar zu dem Gilbert de la Porrée zugeschriebenen, einen Bestandteil der scholastischen Logica vetus bildenden liber sex

principiorum (fol. 174r—188r). Das Initium dieses Kommentars lautet: Sicut in rebus est triplex unitas. In der kurzen Einleitung ist über die causa efficiens des Textbuches bemerkt: Causa efficiens est philosophus tractans, quem quidam dicunt aristotelem, quidam vero Gillebertum. Am Schluß nennt sich wieder der Schreiber: Explicit. Johannes de Rostok scripsit qui sit benedictus Amen.

Nun folgen in der Handschrift zunächst Traktate, die der Grammatik angehören, zuerst fol. 188r—201r ein Kommentar zur Abhandlung De accentibus des Priscianus. Am Schluß sind Verfasser und Schreiber ausdrücklich genannt: Explicit scriptum magistri Nicolai Parisiensis. Item Johannes de Rostok scripsit istud, qui sit benedictus Amen. Das Initium lautet: Sermocinales scientie sunt vie ad alias scientias. Grammatikalischen Inhalts sind auch die beiden nächsten Traktate. Der erstere, der mit: Grammatica aliter dividitur a Donato, aliter a Prisciano beginnt, ist ein Kommentar zur Schrift des Donatus De barbarismo (fol. 201v—208r), der zweite mit dem Initium: Inter cetera sensuum obiecta ist ein Kommentar zu Priscianus De accentibus (fol. 208r—210r). Fol. 210v wie auch die erste Seite eines eingelegten Papierblattes sind von einer Hand des 14. Jahrhunderts mit einer Abhandlung über die Logik, deren Initium: Cum autem homo rationem suam et intellectum non possit perficere lautet, beschrieben. Fol. 211r beginnt mit: Questiones sunt equales numero etc. Demonstratio secundum suam essentiam ein Kommentar zum zweiten Buch der Analytica posteriora, dem sich von fol. 239r—242v ein unvollendeter Kommentar zum ersten Buche der Analytica posteriora anschließt. Das Initium lautet: Quum cognitio non est perfectio cognoscibilis, sed est perfectio cognoscentis, ideo secundum diversitatem cognitionis diversificatur cognitio.[7] Es kommt dann eine einleitende Darlegung über die cognitio prime causae, die cognitio intelligentie separate und cognitio humana, ganz ähnlich wie in dem am Anfang der Handschrift stehenden Porphyriuskommentar und in dem auf fol. 167r mit sicut Ysaac beginnenden Kommentar zur Isagoge, Übereinstimmungen, die uns Nikolaus von Paris als Verfasser aller drei Stücke erscheinen lassen, zumal auch die Technik der Einleitung und des Kommentars sich in ganz ähnlichen Geleisen bewegt. Auch der vorhergehende Kommentar zum ersten Buch der Analytica posteriora zeigt eine solche methodische und technische Übereinstimmung mit dieser Expositio zum ersten Buch, daß wir berechtigt sind, für beide den gleichen Verfasser anzunehmen.

[7] Dieser Gesichtspunkt tritt uns als Grundlage der Wissenseinteilung auch sonst in der Scholastik des 13. Jahrhunderts entgegen, wie dies ja durch den Realismus der aristotelisch-scholastischen Erkenntnis- und Wissenschaftslehre von selbst sich nahelegt. Besonders deutlich ist dieser Gedanke in einer anonymen, mit: Quoniam secundum Philosophi sententiam primo posteriorum beginnenden Abhandlung entwickelt, die sich im Cod. 129 der Gräfl. Schönbornschen Bibliothek zu Pommersfelden befindet (fol. 88v—94v).



Auf fol. 243[r] beginnen die philosophischen Quaestionen, deren Titel auf der Innenseite des Vorblattes vermerkt sind. Die erste dieser naturphilosophischen und psychologischen Fragen, die noch eine nähere Untersuchung verdienten, ist: Queritur, utrum omne, quod movetur sit corpus. Ob diese quaestiones auch ein Werk des Nicolaus Parisiensis sind, läßt sich nicht feststellen. Sie sind kurz und scharf gefaßt und haben ganz das Gepräge von literarischen Erzeugnissen, die unmittelbar aus der Schuldisputation hervorgegangen sind.

Den Schluß der Handschrift bildet noch ein mitten im Text anfangendes Fragment eines Isagogekommentars (fol. 285[r]—286[v]).

Wenn wir nun aus dem reichen Inhalt dieser Handschrift, die als ein zusammengehöriges Ganze logischer und sprachlogischer Vorlesungen sich uns darstellt, die dem Nicolaus Parisiensis sicher zugehörigen Stücke herausheben wollen, so sind dies folgende: 1. das Fragment der Notulae zu Porphyrius am Anfang der Handschrift; 2. der an zweiter Stelle stehende größere Kommentar zur Isagoge; 3. die als Philosophia Nicolai bezeichnete Einleitung zur Isagoge; 4. die Notulae zu den Differentiae topicae des Boethius; 5. der ausführlichere der beiden Kommentare zu Priscian De accentibus. Es haben aber auch die anderen in dieser Handschrift befindlichen Kommentare in ihrer ganzen Methode und Technik eine so große Ähnlichkeit mit diesen Traktaten des Nikolaus von Paris, daß wir sie mit hoher Wahrscheinlichkeit auch als sein Werk ansprechen können. Daß diese anderen Bestandteile anonym sind, tut dieser Zuteilung keinen Eintrag, da ja auch der am Anfang stehende größere Isagogekommentar anonym ist und durch das unmittelbare vorhergehende Nikolaus von Paris ausdrücklich zugeeignete Fragment unzweideutig als das Werk dieses Autors erwiesen ist. Auf Grund vorläufiger Vergleichung möchte ich weiter mit hoher Wahrscheinlichkeit folgende Stücke unserem Pariser Logiker zuweisen: Den Kommentar zu den Kategorien, der ganz dieselbe Anlage und bis in die Einzelheiten die gleiche Technik wie der Isagogekommentar des Nikolaus aufweist, den ersten der beiden Kommentare zu Perihermeneias, die Erklärung zu Boethius' De divisione, den mit Sicut Ysaac beginnenden Isagogekommentar, den Kommentar zum Liber sex principiorum, die beiden anderen sprachlogischen Erläuterungen zu Donat und Priscian, die Kommentare zu den beiden Büchern der Analytica posteriora. Wir werden übrigens nicht fehlgehen, wenn wir auch noch die anderen Stücke mit Nikolaus von Paris in Zusammenhang bringen. Nur das fol. 210[v] stehende logische Fragment von späterer Hand und wohl auch die Quaestiones naturales am Schluß möchte ich nicht als Eigentum unseres Autors bezeichnen.

Eine wertvolle Ergänzung zu Clm. 14460 ist Cod. Vat. lat. 3011, eine dem

späteren 13. oder beginnenden 14. Jahrhundert angehörende Handschrift. Auf fol. 1^r steht oben von gleicher Hand wie der Codex selbst: Incipiunt rationes magistri Nycolai Parisiensis super Porfirio (die hierauf folgenden Worte sind verwischt und unleserlich)... libro periermenias. Aus dem Inhalt des Codex ergibt sich unzweifelhaft, daß diese verwischte Stelle im Titulus mit: sex principiis oder libro sex principiorum auszufüllen ist. An erster Stelle (fol. 1^r—11^r) steht der Kommentar des Nikolaus von Paris zur Isagoge des Porphyrius mit dem Initium: Unus est creator primus, creature vero multe, nam per elongationem a primo generatur multitudo. Wir haben hier den am Anfang der Münchener Handschrift stehenden mit: Unus est creator, creature vero plures beginnenden Isagogekommentar des Nikolaus vor uns, wie man auch aus der Übereinstimmung der Schlußworte ersehen kann: debuit descendere ad accidens separabile.

Auf fol. 11^r steht mit roter Tinte: Incipiunt rationes sex principiorum. Wie schon bemerkt, ist hierunter das im Titulus der Handschrift verwischte Bestandstück der im Codex enthaltenen Schriften des Nikolaus von Paris zu verstehen. Wir haben es mit einem ausdrücklich unserem Nikolaus zugeeigneten Kommentar zum Liber sex principiorum, jenem Gilbert de la Porrée zugeteilten Bestandteil der Logica vetus vor uns. Das Initium lautet: Testante Aristotele in libro de anima secantur scientie quemadmodum et res et secundum diversitatem rerum est diversitas scientiarum. Es ist, wie sofort aus der Verschiedenheit des Initiums hervorgeht, dieser Kommentar verschieden von der anonymen Erklärung des Liber sex principiorum in der Münchener Handschrift. Es handelt sich hier um ein nicht in der Münchener Handschrift stehendes echtes Werk des Nikolaus von Paris.

Auf fol. 21^v beginnt der in der Titelüberschrift an der Spitze des Codex dem Nicolaus Parisiensis zugeteilte Kommentar zu Perihermeneias: Incipiunt rationes super libro peryermenias. Das Initium ist dieses: Sicut in virtute sensitiva apprehensio naturaliter precedit judicium, sic in virtute intellectiva apprehensio naturaliter precedit iudicium. Es erinnert dieses Initium sofort an den Anfang des in der Münchener Handschrift stehenden ersten der beiden anonymen Kommentare zu Perihermeneias (fol. 62^r—100^v): Omne judicium precedit apprehensio et hoc apparet in cognitione sensitiva. Indessen sind beide Kommentare nicht identisch, wie sich auch aus der Verschiedenheit der Schlußworte ergibt. Während dieser Perihermeneiaskommentar von Clm. 14460 mit hoher Wahrscheinlichkeit Nikolaus von Paris zuzueignen ist, bietet die vatikanische Handschrift ein unzweifelhaftes Werk unseres Scholastikers. Auf fol. 38^r beginnt in der vatikanischen Handschrift noch unter dem Titel: De essentiis die Schrift des heiligen Thomas von Aquin: De ente

et essentia. Cod. Vat. lat. 3011 enthält sonach ein zweites Exemplar des sicher echten, an der Spitze des Münchener Codex stehenden Isagogekommentars und fügt außerdem den im Clm. 14460 enthaltenen fünf unzweifelhaft echten Schriften des Nikolaus von Paris noch einen Kommentar zum Liber sex principiorum und zu Perihermeneias hinzu, gibt also eine wertvolle Bereicherung der Münchener Handschrift.

Beide Handschriften enthalten sonach ein zusammengehöriges Pariser Corpus logicum, eine Zusammenfassung von Vorlesungen eines Pariser Professors zu logischen Textbüchern aus der Thomas von Aquin unmittelbar vorhergehenden Zeit. Der mir hier zur Verfügung stehende Raum gestattet mir nicht, auf die inhaltlichen und methodischen Einzelheiten dieses Schrifttums einzugehen und namentlich die in demselben mehrmals entwickelte Wissenschaftslehre zu untersuchen. Ich muß mich hier mit einer allgemeinen Darstellung und Würdigung der Bedeutung dieser zwei Handschriften für die Philosophie- und Gelehrtengeschichte an der Pariser Hochschule und für die Formen der Aristoteleserklärung und Aristotelesrezeption vor der Mitte und um die Mitte des 13. Jahrhunderts begnügen.

II.

1. Die Bedeutung dieser Münchener und Vatikanischen Handschrift mit den Schriften des Nikolaus von Paris liegt vor allem darin, daß hierdurch unsere Kenntnis von der wissenschaftlichen, speziell philosophischen Richtung und Tätigkeit innerhalb der Artistenfakultät speziell in der Zeit vor Thomas von Aquin erweitert und vertieft wird. Es hat namentlich Baeumker[8] mehrmals darauf hingewiesen, daß bisher doch hauptsächlich und in erster Linie die innerhalb der theologischen Kreise, der theologischen Fakultät gepflegte Philosophie des 13. Jahrhunderts — Albert d. Gr., Thomas von Aquin, Bonaventura, auch Duns Skotus haben nicht der Artistenfakultät angehört — Gegenstand der geschichtlichen Untersuchung gewesen ist. Wenn auch diese theologisch orientierte Philosophie wegen der überragenden Bedeutung und Befähigung ihrer führenden Vertreter die sachlich wertvollere und einflußreichere gewesen ist, so hat doch, wie Baeumker mit Recht hervorhebt, die

[8] Vgl. Cl. Baeumker, Die Stellung Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seine Schrift De motu cordis in der Philosophie des beginnenden 13. Jahrhunderts, (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische Klasse 1913, 9. Abhandlung), München 1913, 9f. Desgleichen Cl. Baeumker, Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino und seine Disputation vor König Manfred. Ebenda 1920, 8. Abhandlung, München 1920, 29f.



aristotelische Bewegung, die mit dem Bekanntwerden des gesamten aristotelischen und pseudo-aristotelischen Schrifttums im Zusammenhang mit der arabisch-jüdischen philosophischen, naturwissenschaftlichen und medizinischen Literatur machtvoll einsetzte, zuerst die Kreise der Artisten, der Vertreter der profanen Wissenschaften erfaßt und hat von dort aus auch auf die theologischen Kreise übergegriffen, die in ihrer augustinisch gestimmten Grundrichtung anfänglich mehr zaghaft und gelegentlich, dann aber vor allem durch Albert und Thomas mit mutiger Initiative und in einem großen genialen Zug die neuerschlossenen Quellen sich aneigneten und einen christlichen Aristotelismus geschaffen haben. Es darf auch nicht übersehen werden, daß die hauptsächlich innerhalb der Artistenfakultät blühende Oxforder und Pariser nominalistische (terministische) Philosophie des 14. Jahrhunderts ihre geschichtliche Wurzel auch im Boden der Artistenphilosophie des 13. Jahrhunderts hat. Es hat kürzlich C. Michalski Verbindungslinien, die von der Summula logices des Petrus Hispanus, die vielfach wörtlich von der Summula des Lambert von Auxerre abhängt, zum Skeptizismus des 14. Jahrhunderts führen, aufgehellt.[9]

Es ist übrigens seit den Tagen, da C. Prantl in seiner Geschichte der Logik im Abendlande auf die logischen Werke eines Lambert von Auxerre, eines Wilhelm von Shyreswood, den Roger Bacon über Albertus Magnus gestellt hat, und anderer Logiker des 13. Jahrhunderts mit wertvollen Textbelegen hingewiesen hat, auch auf dem Gebiete der Erforschung der Philosophie der Artistenfakultät des 13. Jahrhunderts, namentlich des späteren 13. Jahrhunderts, rührig und erfolgreich gearbeitet worden. Über Siger von Brabant und den Averroismus an der Pariser Universität sind wir durch Mandonnet und Baeumker gründlich unterrichtet worden. Von dem Sprachlogiker Siger von Courtrai hat vor allem G. Wallerand uns ein klares Bild vermittelt.[10] Ich bin der Entwicklung der sprachlogischen Traktate (De modis significandi) nachgegangen[11] und werde auch über von mir neuaufgefundene philosophische Schriften des Martinus von Dacien und Sebastian von

[9] C. Michalski, Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle. Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres, Classe d'histoire et de philosophie — Année 1920, Cracovie 1921, 5 ff.

[10] G. Wallerand, Les oeuvres de Siger de Courtrai (étude critique et textes inédits), Philosophes Belges t. 8, Louvain 1913.

[11] Siehe den Abschnitt über die Tractatus de modis significandi in meiner Abhandlung über die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik, oben S. 115—141. Vgl. auch meinen Aufsatz: De Thoma Erfordiensi auctore grammaticae quae Joanni Duns Scoto adscribitur speculativae, Archivum Franciscanum 15 (1922), 273—277.



Aragonien an anderer Stelle berichten. Manch wertvolle Notiz, z. B. über Bartholomäus von Brügge und andere findet sich in den Artikeln von Valentin Rose. Weniger ist noch die ältere Zeit dieser Bewegung, da der Einfluß des neuen Aristoteles und der arabischen Philosophie eine teils stark logische, teils naturwissenschaftlich-medizinische Strömung innerhalb der Artistenkreise hervorrief, erforscht. Doch ist auch in den letzten Jahren hier Erfreuliches geleistet worden. Baeumker hat die philosophiegeschichtliche Stellung und Bedeutung des Alfredus Anglicus klargelegt und schenkt uns jetzt auch die kritische Edition von dessen wichtiger Schrift De motu cordis,[12] wie auch seine tiefschürfende Untersuchung über Petrus von Hibernia, den Jugendlehrer des heiligen Thomas von Aquin, hier einschlägig ist. A. Pelzer hat in einer seiner ebenso sorgsamen wie scharfsinnigen Abhandlungen aus Glossen einer vatikanischen Handschrift (Cod. Urbin. 206) Alfredus Anglicus als Verfasser eines von Roger Bacon benützten Kommentars zu den aristotelischen Meteorologica nachgewiesen.[13] Unsere Kenntnis dieser profanen Wissenschaftskreise ist auch durch K. Sudhoffs Edition des Liber de naturis inferiorum et superiorum des Daniel von Morlay bereichert worden.[14] In das geschichtliche Bild des Michael Scottus hat jüngst Ch. H. Haskins neue Züge eingetragen.[15] Für profanwissenschaftliche Bestrebungen in deutschen Landen aus dieser Zeit haben V. Rose und Stange durch ihre Arbeiten über Arnoldus Saxo wertvolle Fingerzeige gegeben.[16] Ich werde bei einer späteren Gelegenheit eine von einem deutschen Philosophen Radulfus verfaßte Naturphilosophie auf Grund von Erfurter und Münchener Handschriften näher untersuchen. Verhältnismäßig weniger sind wir über die Persönlichkeiten und Leistungen der Pariser Artistenfakultät innerhalb der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts unterrichtet. Es ist dies um so auffallender, als wir von der Theologie der Pariser Hochschule aus dieser Zeit an der Hand der zahlreichen, meist ungedruckten Pariser theologischen Summen uns ein recht anschauliches Bild machen und bei einzelnen dieser Summen, wie derjenigen

[12] Cl. Baeumker, Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXIII, 1—2, Münster 1923.

[13] A. Pelzer, a. a. O.

[14] K. Sudhoff, Daniels von Morley Liber de naturis inferiorum et superiorum, nach der Handschrift Cod. Arundel 377 des Britischen Museums zum Abdruck gebracht, Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und Technik VIII, 1—40, Leipzig 1917.

[15] Ch. H. Haskins, Studies in the History of Mediaeval Science, Cambridge (U. S. A.) 1924, 272—278. Vgl. auch A. H. Querfeld, Michael Scottus und seine Schrift De secretis naturae 1919.

[16] V. Rose, Aristoteles de lapidibus und Arnoldus Saxo, Zeitschrift für deutsches Altertum XVIII (1875), 344. Stange, Die Enzyklopädie des Arnoldus Saxo. I. De caelo et mundo, Programm Erfurt 1903.

des Wilhelm von Auxerre, Roland von Cremona und Philipp von Grève schon ziemlich deutlich den Einfluß des neuen Aristoteles wahrnehmen können. Es sind uns an markanteren Gestalten aus der damaligen Pariser Artistenfakultät eigentlich nur der vornehmlich humanistisch gerichtete Grammatiker Johannes von Garlandia und der durch seine Gegnerschaft zu den Mendikantenorden berühmt gewordene Wilhelm von St. Amour, später Professor an der theologischen Fakultät, näher bekannt. Handschriftlich sind uns im Cod. lat. Paris 11412 und in Cod. 1589 der Universitätsbibliothek zu Padua logische Schriften eines Magister Johannes Pagus (eine Kategorienerklärung und appelationes magistri Johannes Pagi) erhalten.

Aus etwas späterer Zeit stammt ein 1256 geschriebener Traktat De principiis naturae des Pariser Rektors Johannes de Sicca Villa, der in zwei englischen Handschriften uns erhalten ist.[17] Da füllt nun unsere Münchener Handschrift mit ihren teils sicher, teils höchst wahrscheinlich dem Nikolaus von Paris zugehörigen philosophischen Traktaten eine Lücke aus, indem sie uns philosophische Vorlesungen eines Pariser Magisters der Artistenfakultät in erheblichem Umfang vorführt. Es gehören diese Vorlesungen der Zeit an, bevor Thomas von Aquin und größtenteils auch Albert d. Gr. ihre Aristoteleskommentare geschrieben haben. Man kann sich nicht recht erklären, wie Albert d. Gr. gleichsam unvermittelt mit dem gewaltigen Werk seiner Aristoteleserklärungen auf den Plan treten konnte. Daß hierzu damals wissenschaftlicher Wagemut und Initiative notwendig war, fühlen wir aus den Schlußworten von Alberts Politikkommentar heraus, wo er scharf Stellung nimmt gegen gewisse „wissenschaftlich Untätige und Zurückgebliebene, welche zur Vertröstung ihrer eigenen Unfähigkeit in den Schriften anderer nichts als lauter Mängel wittern ... Solche Leute haben den Sokrates umgebracht und den Plato in die Verbannung getrieben ... Solche Menschen sind im Organismus der wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft das, was die Leber im Körper ist. Wie die ausfließende Galle den ganzen Körper verbittert, so gibt es auch im wissenschaftlichen Leben gewisse hochgradig bittere und gallige Menschen, welche allen anderen das Leben verbittern und versauern und es diesen unmöglich machen, in wohltuender Zusammenarbeit die Wahrheit zu suchen." Wenn Albert auch namentlich seitens hyperkonservativer Theologenkreise — Thomas mußte das später noch in verstärktem Maße fühlen — bei seinen aristotelischen und überhaupt profanwissenschaftlichen Bestrebungen auf Widerstand stieß, so hatte er doch auch mannigfache Vorlagen und Vorarbeiten innerhalb der scholastischen Kreise, an die er anknüpfen konnte.

[17] Compilationes „Mihi cordi" collecte per magistrum Johannem de Sicca Villa de principiis naturae, Merton College 292.



Ich habe in meinem Buche: Forschungen über lateinische Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts mich näher mit einer ungedruckten Einführung in die aristotelischen Schriften aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, die sogenannte Compilatio de libris naturalibus, auf die zuerst V. Rose aufmerksam gemacht hat, einläßlich beschäftigt und habe das Vorhandensein einer Aristotelesglosse damaliger Zeit, die allerdings noch nicht aufgefunden ist, feststellen können.[18] In diesen Kreis dieser anbahnenden und vorbereitenden Aristotelesstudien gerade innerhalb der Artistenfakultät in der ersten Hälfte und um die Mitte des 13. Jahrhunderts läßt sich nun auch der dem Nikolaus von Paris größtenteils und sehr wahrscheinlich ganz zugehörige Schriftenkomplex von Clm. 14460 einreihen.

2. Diese Münchener Handschrift mit den Aristoteleskommentaren des Nikolaus von Paris ist auch für die Geschichte der Methode und Technik der scholastischen Aristoteleserklärung und überhaupt der mittelalterlichen Kommentierungsliteratur von Interesse und Belang. Ich zeige zuerst die Technik, die Nikolaus von Paris in dem am Anfang der Handschrift stehenden Isagogekommentar in Anwendung bringt und betrachte dann diese Methode im Lichte der Geschichte der mittelalterlichen Kommentierungsmethode.

An der Spitze des Kommentars steht, wie uns schon bekannt ist, eine ausführliche Einleitung, die zu einer förmlichen Wissenschaftslehre erweitert ist.[19] Es wird hier vom Wissen Gottes ausgegangen und zum Wissen der reinen Geister und der mit dem Körper geeinten Menschenseele herabgestiegen. Da das Wissen der Menschenseele von den Gegenständen abhängig ist, deswegen gliedert es sich auch nach der Gliederung des Gegenständlichen in drei Hauptgebiete, in die philosophia naturalis, moralis und rationalis. Nachdem eingehend mit Zugrundelegung vor allem der aristotelischen Schriften die einzelnen Gebiete der Naturphilosophie im weitesten Sinne, welche

[18] M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XVII, 5—6), Münster 1916, 72 bis 86.

[19] Ich bringe hier zugleich als Probe seiner Darstellungsweise den Anfang seiner Philosophia (fol. 150v). Unus est creator primus, creature vero multe. Nam per decisionem sive elongationem ab uno generatur multitudo creaturarum. Creaturarum quedam separate quedam coniuncte cum corpore naturaliter. Et sicut differt creator a creaturis et creatura separata a creatura coniuncta, ita differt cognitio creatoris a cognitione earum. Cognitio enim creatoris a nullo creata est. Nam in cognoscendo seipsum cognoscit omnia et non differt in eo quod cognoscit et quod cognoscitur. In ipso enim nulla est diversitas. Si enim intelligeret aliud et per aliud, cum illud quod intelligit et per quod intelligit aliquo modo sit perfectio intellectus et perfectio inquantum huiusmodi sit nobilior et dignior suo perfecto, sequeretur, quod aliquid esset nobilius et dignius ipso primo, quod est impossibile et inconveniens. Cognitio autem creature separate creatur ab ipso creatore. Cognoscit

Metaphysik, Mathematik und Naturphilosophie im engeren Sinne in sich befaßt, ferner der Moralphilosophie und Rationalphilosophie mit ihren Unterformen Grammatik, Rhetorik und Logik behandelt sind, kommt der Kommentator bei der Behandlung der logischen Schriften von selbst zur Isagoge des Porphyrius, zu dem Textbuch, dem seine Vorlesungen gelten. Es wird zunächst die Isagoge unter dem Gesichtspunkt der vier Ursachen: der causa materialis, formalis, efficiens und finalis gewertet. Causa materialis ist das Universale praedicabile, eben die logischen Prädikabilien (genus, species usw.). Die causa formalis ist eine doppelte, eine forma tractandi und eine forma tractatus. Die forma tractandi ist die ganze Arbeits- und Behandlungsweise, die der kommentierte Autor einschlägt, der modus agendi, der weiterhin ein modus diffinitivus, divisivus, exemplaris, probativus und improbativus ist, also in Begriffsbestimmungen, Einteilungen, Analogien und Beispielen, im Beweisen der Wahrheit und im Widerlegen des Irrtums besteht. Die forma tractatus besteht in der Anordnung der Teile und Kapitel des Textbuches. Als causa efficiens gibt er, obwohl er in Porphyrius den Verfasser sieht, merkwürdigerweise an: Aristoteles tractans hanc doctrinam. Aristoteles hat eben durch Fragen, welche er in seinen Kategorien behandelt, Porphyrius zur Abfassung der Isagoge bestimmt. Die causa finalis wird an der Hand des Vorwortes des Porphyrius bestimmt.

Hierauf wird festgestellt, in welchen Hauptteil der Philosophie das Textbuch sich einreiht: Supponitur autem liber iste rationali philosophie et non naturali neque morali. Nun folgt die Festsetzung und Erklärung des Titels: Tytulus libri est: Incipiunt ysagoge porfirii in cathegorias aristotelis, ut idem sonat in latino, quod incipiunt introductiones porfirii in predicamenta aristotelis. Da die Isagoge in Vorwort und Darlegung: prohemium und executio zerfällt, wird unmittelbar anschließend an die Einleitung das Proömium kommentiert. Der Kommentar der Schrift selber ist so angelegt, daß je ein für

enim creatorem et in ipso cognoscit ydeas rerum tamquam in speculo eternitatis. Non tamen omnes cognoscunt equaliter, sed secundum quod magis et minus recipiunt illuminationem a primo, secundum quod patitur natura recipientis. Cognitio autem rei coniuncte sc. anime humane dependet non solum a creatore, sed etiam a re intelligibili per abstractionem speciei a fantasmate. Patet ergo, quod cognitio primi et cognitio intelligentie separate in speculo eternitatis non dependet a rebus inferioribus. Nam antequam essent res in hoc mundo sensibili poterat esse predicta cognitio. Sed cognitio humana dependet a speciebus rerum intelligibilium et propter hoc recipit diversitatem humana scientia secundum diversitatem rerum intelligibilium. Divina autem scientia et scientia intelligentie separate non recipit diversitatem, cum non causetur ab ipsis speciebus rerum intelligibilium. Res autem diversificuntur secundum principia immediate causantia res, nam in principio remoto causante conveniunt. Est autem triplex principium immediate causans scilicet natura mos et ratio et secundum hoc est triplex rerum diversitas. Sunt enim quedam res naturales, quedam morales, quedam rationales et secundum hoc dividitur philosophia in naturalem moralem rationalem.

eine Vorlesung ausreichendes Stück des Textes, eine Perikope zusammengefaßt und methodisch erläutert wird. Wir gewinnen so einen genauen Einblick in die Art und Weise, wie solch eine philosophische Vorlesung (lectio) angelegt und durchgeführt worden ist. Es werden zunächst die zwei oder drei ersten Worte des Textstückes (z. B. Mox de generibus fol. 4r) angeführt, die in den Handschriften auch in größeren Buchstaben geschrieben sind. Dann folgt unter der Anführung der in den Handschriften in der Regel unterstrichenen Stichwörter eine Übersicht über die Gliederung des Textstückes (Divisio textus). Hieraus wird in einem eigentlichen Kommentar der Beweis- und Gedankengang des Autors in dem betreffenden Textstück aufzeigt. Es begegnen uns hier am Anfang Wendungen wie: Circa primam partem sic procedit dicens. Wenn so der Text kommentiert ist und die intentio auctoris klargelegt ist, wird der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Abschnitt bzw. der vorhergehenden Vorlesung hergestellt, die ordo capituli bestimmt, wobei Wendungen wie: Ordo huius partis ad precedentem, Ordo patens est gebraucht werden. Das letzte Element einer solchen Vorlesung besteht in Fragen, welche der Professor selbständig im Anschluß an den erklärten Text sich stellt und löst. Es ist oft eine Fülle von Fragen und Schwierigkeiten, die hier erörtert werden und in den vor allem die selbständige Denkarbeit des Scholastikers zutage tritt. Die Einführung dieses Schlußteiles der lectio erfolgt durch Wendungen wie: Ad evidentiam lectionis contingit quedam querere. Es folgen dann der Reihe nach die Fragen und Objektionen: Circa hoc queritur — Dubitatur postea — Item queritur. Diese Fragen und Einwände werden dann der Reihe nach auch gelöst: Solutio, ad primum dicendum, ad aliud, ad aliud etc., ad ultimum.

Wir haben hier ein genaues Bild einer Vorlesung vor uns, wie sie ein Pariser Magister der Artistenfakultät vor der Mitte und um die Mitte des 13. Jahrhunderts gehalten hat. Es sind bisher fast nur Untersuchungen über die Methode der Aristoteleskommentare Alberts d. Gr. und des heiligen Thomas von Aquin sowie aus der späteren Scholastik des Ethikkommentars Alberts von Sachsen[20] angestellt worden. Von der Aristoteleserklärung der Frühscholastik können wir uns jetzt durch B. Geyers Edition der Philosophischen Schriften Abälards auch der methodischen Seite nach ein Bild machen. Es zeigt sich vor allem der methodische Einfluß der Kommentare des Boethius. Wir bemerken auch eine Verbindung der paraphrasierenden Methode mit der Behandlung von Fragen und Schwierigkeiten. Aber eine so ausge-

[20] G. Heidingsfelder, Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur nikomachischen Ethik des Aristoteles² (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXII, 3—4), Münster 1926.



prägte Technik, wie sie die Vorlesungen des Nikolaus von Paris in stereotyper Wiederkehr aufweisen, finden wir bei Abälard und überhaupt in der Frühscholastik noch nicht. Was nun die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin und Alberts d. Gr. betrifft, so hat E. Renan,[21] dem sich mit einiger Reserve auch Mandonnet[22] anschließt, die Ansicht vertreten, daß Albert d. Gr. mit seinen den Charakter der freien Paraphrase aufweisenden Aristoteleskommentaren seine Methode Avicenna entlehnt, hingegen Thomas die Methode seiner Aristoteleskommentare, die wirkliche Kommentare sind, dem Vorbild und Einfluß des Averroes, des „Commentator" per excellentiam, verdankt. Ich habe schon früher Veranlassung gehabt, diese Beeinflussung des Aquinaten durch Averroes nicht in diesem Maße anzuerkennen und auf die in der damaligen Zeit ausgebildete Methode der biblischen Exegese, welche die gleichen Züge wie die Technik der thomistischen Aristoteleskommentare zeigt, hinzuweisen.[23] Ich konnte mich dabei auch auf die auch in dieser Hinsicht bahnbrechenden Forschungen Denifles[24] stützen. Es war schon vor Thomas die Methode in der Bibelerklärung eingebürgert, ein Buch oder ein Kapitel oder größere Partien eines Kapitels der Heiligen Schrift zu zerlegen, um die Ordnung und das Verhältnis der einzelnen Teile unter sich und zum Ganzen oder zum Hauptgedanken aufzuzeigen. Auch waren schon längst infolge der in den Schulen herrschenden dialektischen Methode Quästionen in die Bibelkommentare, die die frühere Eigenart der Glosse immer mehr aufgegeben hatte, hineinverflochten worden. Auch in den Sentenzenkommentaren der vorthomistischen Zeit, z. B. des Richard Fishacre u. a., wie auch im Sentenzenkommentar des Aquinaten selbst kommt diese Verbindung der divisio und expositio textus mit selbständigen Quästionen zum Vorschein. Was die Aristoteleskommentare Alberts d. Gr. betrifft, so sind wir durch neue glückliche Funde auch in methodischer Hinsicht zu neuen Erkenntnissen gelangt. P. Fr. Pelster S. J.[25] hat in der Ambrosiana zu Mailand einen Kommentar Alberts d. Gr. zu De animalibus aufgefunden, welcher ganz in die Form der scholastischen Quaestiones disputatae gekleidet ist, und Msgr. A. Pelzer hat Vorlesungen zur nikomachischen Ethik, die Albert in Köln gehalten hat und von Thomas, seinem damaligen Schüler, nachgeschrieben

[21] E. Renan, Averroès et l'Averroïsme 237.

[22] P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle I², Louvain 1911, 42.

[23] M. Grabmann, Les commentaires de Saint Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote (Extrait du tome III des Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie), Louvain 1914, 21 ss.

[24] H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom. 1, 17) und Iustificatio, Mainz 1905, 112 u. 136.

[25] Fr. Pelster, Alberts des Großen neu aufgefundene Quästionen zu der aristotelischen Schrift „De animalibus", Zeitschrift für kath. Theologie XLVI (1922), 332—334.

worden sind, entdeckt.[26] Auch diese tragen ganz das Gepräge der scholastischen Quaestiones disputatae. Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas sind nie als Vorlesungen gehalten worden, sind lediglich schriftstellerische Leistung gewesen. Sie machen methodisch und sachlich einen wesentlich vollendeteren und ausgereifteren Eindruck als die Kommentare unseres Nikolaus von Paris, um auf ihn wieder zurückzukommen. Thomas und Albert konnten, wie wir aus den Schriften des Nikolaus von Paris ersehen können, gerade auch in der Pariser Artistenfakultät methodische Parallelen und Vorlagen ihrer eigenen Aristoteleskommentare finden. Es hatte sich damals eine durch alle Fakultäten sich hindurchziehende Methode und Technik der lectio, der Vorlesung über ein Textbuch ausgebildet, ähnlich wie auch in der disputatio, in der zweiten Grundform des akademischen Unterrichtes, sich eine bestimmte Quästionentechnik, die in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae ihren vorzüglichsten literarischen Niederschlag gefunden hat, ausgebildet hat. In den Kommentaren des Nikolaus von Paris haben wir nun gerade aus der Artistenfakultät, der ja Albert und Thomas nie angehörten, einen Typus der dort in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts abgehaltenen Vorlesungen über aristotelische Textbücher, die auch zeitlich vor den Aristoteleskommentaren des Aquinaten und größtenteils auch Alberts des Großen liegen.

Indessen zeigt sich doch eine methodische Verschiedenheit zwischen den Kommentaren des Nikolaus von Paris einerseits und denen Alberts d. Gr. und des heiligen Thomas von Aquin andererseits. Bei Nikolaus von Paris sind lectio und quaestio, die commentatio modo expositionis sive lectionis (lectura) und die commentatio modo expositionis sive lectionis (lectura) und die commentatio modo quaestionum, d. h. der der Aufhellung des Literalsinnes, der Gedanken- und Beweisgänge der aristotelischen Schriften gewidmete eigentliche Kommentar und die in der Form eigener selbständiger Fragen vorangehende Bearbeitung und Beurteilung der aristotelischen Schriften miteinander verbunden. In den gedruckten Aristoteleserklärungen Alberts d. Gr. ist die an Avicenna gemahnende selbständige Paraphrase des aristotelischen Gedankenganges die vorherrschende Darstellungsform, während in den oben erwähnten von Fr. Pelster und A. Pelzer entdeckten Kommentaren Alberts in De animalibus und zur nikomachischen Ethik die Darstellungsweise der scholastischen Quaestiones disputatae gewählt ist. Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas hingegen sind eigentliche, die littera et intentio Aristotelis enthüllende Kommentare, der Aquinate betätigt vielfach mit Rücksichtnahme

[26] A. Pelzer, Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin, Extrait de la Revue Néo-Scolastique de Philosophie, Louvain 1922.

auf frühere Aristoteleserklärer die expositio litteralis, folgt den aristotelischen Gedankengängen scharfsinnig Schritt auf Schritt, ohne in ausführlicheren eigenen Quästionen sich zu ergehen. Dabei finden sich doch allenthalben Belege selbständiger Stellungnahme zur aristotelischen Vorlage, ohne die technische Form der Quaestio disputata anzuwenden. Es zeigt sich in der auf Nikolaus von Paris folgenden Zeit eine Trennung der bei ihm verbundenen Methoden der lectio und quaestio. Die Form der Quaestio disputata findet sich auch noch anderweitig bei anderen Scholastikern des 13. Jahrhunderts, z. B. in dem im Cod. 108 der Dominikanerbibliothek in Wien sich befindenden Kommentar des Petrus von Alvernia zu De caelo et mundo oder in den von mir im Cod. 485 der Universitätsbibliothek zu Erlangen festgestellten Erklärungen des Martinus von Dacia zu logischen Aristotelesschriften. Auch ein ungedruckter Physikkommentar Roger Bacons, den P. Delorme O. F. M. edieren wird, weist die Einkleidungsform kurzer Quaestiones auf. In der Scholastik des 14. und 15. Jahrhunderts wiegt die Quästionenform bei den Aristoteleskommentaren — ich nenne hier bloß Wilhelm von Ockham, Buridanus, Heinrich von Oyta, Albert von Sachsen usw. — vor. Doch lebt auch die kompendiöse, auf die Wiedergabe der aristotelischen Gedanken abzielende Darstellungsform der abbreviationes, summulae, compendia, conclusiones usw. zu aristotelischen Büchern weiter. Wir haben solche Arbeiten von Marsilius von Inghen, Joh. Kronsbein, Albert von Sachsen (Ethikkommentar) und vielen anderen. Eine Verbindung von expositio oder lectura mit der quaestio begegnet uns in dem Ethikkommentar des Geraldus Odonis aus dem beginnenden 14. Jahrhundert, auf dessen Darstellungstechnik G. Heidingsfelder näher eingegangen ist.[27] Es zeigt dieser sehr beachtenswerte Kommentar eine ähnliche, freilich im einzelnen weiter ausgearbeitete Technik als wie Kommentare unseres Nicolaus Parisiensis. Auch die Technik der Einleitungen zu den Kommentaren des Nicolaus Parisiensis hat anderwärts ihre Parallelen und Analogien. Eine Beziehung zu den Einleitungen in die Philosophie, welche die griechischen Aristoteleskommentatoren, ein Ammonius Hermiae, Olympiodoros, Johannes Philoponos u. a. ihren Kommentaren vorangestellt haben, ist nicht gut denkbar.[28] Hingegen hat Boethius in seinen Kommentaren zu Perihermeneias durch eine Übersicht über das aristotelische Organon und die Aufzeigung des Zusammenhanges seiner einzelnen Bestandteile Anregungen gegeben. Eine Gliederung der philosophischen Wissenszweige auf der Grundlage des aristotelischen Schrifttums findet sich auch

[27] A. a. O.

[28] Vgl. hierüber L. Baur, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IV, 2—3), Münster 1903, 328 ff.

bei den zeitlich nach Nikolaus von Paris folgenden scholastischen Aristoteleserklärern, so z. B. bei Thomas von Aquin zu Beginn seiner Kommentare zur nikomachischen Ethik und zu De sensu et sensato, in der Paraphrase Alberts zur Physik, im Physikkommentar des Johannes von Janduno usw. Eine bisher nicht beachtete ausführliche Wissenschaftslehre begegnet uns an der Spitze des Isagogekommentars des Petrus von Hibernia, der uns im Cod. Vat. lat. 5988 erhalten ist.[29] Desgleichen hat Robert Kilwardby, dessen Traktat De ortu et divisione philosophiae die bedeutendste Einführung in die Philosophie der Scholastik ist, seiner Erklärung zur Summula logices des Petrus Hispanus eine Wissenschaftslehre vorangestellt (Cod. Vat. lat. 3049 fol. 1ʳ—2ᵛ). Es haben sich auch später solche Wissenschaftseinteilungen, die auf der Grundlage der aristotelischen Schriften aufgebaut sind, von den Kommentaren losgelöst und sich als kleine Traktate weitervererbt, wie ja auch in unserer Münchener Handschrift sich unter dem Titel Philosophia Nicolai Parisiensis dessen Einleitung zum Isagogekommentar losgelöst und vervollständigt hat. Eine sehr beachtenswerte spätere Parallele, die gleichfalls der Artistenfakultät angehört, ist die Philosophia magistri Johannis Daci, die uns im Cod. 539 der Stadtbibliothek zu Brügge fol. 1ʳ—7ᵛ erhalten ist, eine der schönsten und eindruckvollsten Einleitungen in der Philosophie aus dem Zeitalter der Hochscholastik.[30] Der Inhalt dieser Wissenschaftslehre ist am Schluß fol. 7ᵛ also zusammengefaßt: Patent igitur predicta quinque scilicet, quid sit scientia et propter quid sit appetenda et inquirenda, quis modus acquirendi scientiam, quot et que sunt impedimenta scientie et que sint divisiones seu distinctiones scientie universaliter et specialiter (fol. 7ᵛ). Die Wissenschaftslehre und Wissenschaftseinteilung des Johannes von Dacien ist angesichts seiner umfassenden Kenntnis des aristotelischen Schrifttums eine viel inhaltreichere und an neuen Momenten reichere.

Die Betrachtung eines Textbuches unter dem Gesichtspunkte der vier Ursachen, die uns in den Kommentaren des Nikolaus von Paris begegnet, findet

[29] Auf diese Handschrift machte mich Msgr. A. Pelzer während meines vorjährigen Romaufenthaltes aufmerksam. Ich werde auf diese eingehende Wissenschaftslehre, die ich mir habe photographieren lassen, bei einer anderen Gelegenheit zurückkommen. Ob dieser Petrus von Hibernia mit dem von Cl. Baeumker so lebensvoll dargestellten Jugendlehrer des heiligen Thomas identisch ist, scheint durch die Bezeichnung des Petrus de Hibernia im Cod. Vat. lat. 5988 fol. 63ʳ als Franziskaner in Zweifel gestellt zu sein: Scriptum super porfirium et periermenias magistri Petri de Ybernia conventus fratrum Minorum de Bononia. Vgl. indessen die nächste Abhandlung.

[30] Über Johannes von Dacien vgl. Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I, 536 n. 464; M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen 113, 246.: Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik, oben S. 130 ff.

sich auch sonst in der damaligen Kommentierungsliteratur und ist auch später ein stereotyper Bestandteil der Einleitung in die Erklärung eines Textbuches geblieben, so in den Aristoteleskommentaren, in den Kommentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, zur Sphaera des Johannes de Sacrobosco,[31] zur Philosophia pauperum, zur Consolatio philosophiae und der pseudo-boethianischen Schrift De disciplina scolarium usw. Ich habe auch die Bemerkungen über die causa efficiens schon als eines der Hilfsmittel benützen können, um den wirklichen Verfasser einer umstrittenen Schrift festzustellen, z. B. Albert von Orlamünde als Verfasser der Philosophia pauperum und Thomas von Erfurt als Verfasser der fälschlich Duns Skotus zugeschriebenen Grammatica speculativa. Ich möchte in diesen technischen und methodischen Gesichtspunkten der mittelalterlichen Wissenschaft einen besonderen Nachdruck auf die Gepflogenheiten gerade der Artistenfakultät legen, da die Professoren der anderen Fakultäten aus ihrer früheren Lern- und Lehrtätigkeit in der Artistenfakultät Formen und Routinen des Vorlesungs- und Disputationsbetriebes herübergenommen und auf ihr späteres Arbeitsgebiet in Anwendung gebracht haben.

3. Unsere Münchener Handschrift enthält auch Angaben und Bemerkungen, die für das schwierige, namentlich in letzter Zeit wieder viel erörterte Problem der Aristotelesübersetzungen und Aristotelesrezeption von Interesse sind. Es kommen hierfür die den Kommentaren zu den logischen Textbüchern vorangestellten Wissenschaftseinteilungen in Betracht, welche auch eine Übersicht über die damals bekannten und verwerteten aristotelischen und pseudoaristotelischen Schriften enthalten. Da ist nun vor allem die Einleitung zu dem mit: Sicut dicit Ysaac in libro suo diffinitionum etc. beginnenden, also dem letzten Isagogekommentar, welche solcherlei für die Aristotelesrezeption interessante Bemerkungen enthält. Das Gesamtgebiet der Wissenschaften wird hier in die zwei großen Gruppen der scientiae mechanicae et liberales eingeteilt, ein Einteilungsschema, das an ältere Vorlagen und Vorbilder Radulfus Ardens, Hugo von St. Viktor und Radulfus a Langocampo usw. gemahnt.[32] Die scientiae liberales, die hier nicht mehr den Sinn der sieben artes liberales haben, gliedern sich wieder in die Philosophia naturalis, mo-

[31] Vgl. z. B. den Kommentar des Michael Scottus zur Sphaera; Ch. H. Haskins, Studies in the History of Mediaevale Science.

[32] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I (Freiburg 1909), 251 ff.; II (Freiburg 1911), 48 ff. und 238 ff. Auch noch die Philosophia des Johannes von Dacien hat die Einteilung in scientia mechanica und scientia liberalis, que proprie philosophia dicitur. Cod. Brug. 539 fol. 4v. Die mechanica als Bestandteil der philosophia activa tritt auch noch in der Schrift De ortu et divisione philosophiae des Robert Kilwardby uns entgegen. Vgl. L. Baur, a. a. O. 373.



ralis und sermocinalis.[33] Die Haupteinteilung der Philosophia naturalis wird nun auf Grund eingehender Ausführungen auf fol. 167ᵛ also zusammengefaßt: Sic ergo patet divisio naturalis convenienter in tres partes scilicet in metaphysicam, mathematicam et naturalem inferiorem sive proprie dictam. Metaphysica autem non dividitur quia una est scientia continua et sunt ibi XI libri et est unus liber continuus de nova philosophia et veteri. Beachtenswert ist hier vor allem, daß auch die Metaphysik unter die Philosophia naturalis einbegriffen ist. Auch in der Compilatio de libris naturalibus, einer schon erwähnten ungedruckten Einleitung in die aristotelischen Schriften aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, ist die Metaphysik in die Systematik der naturphilosphischen Schriften des Stagiriten miteinbezogen.[34] Hingegen ist in der Gliederung der libri naturales, die Albert d. Gr. an der Spitze seiner Paraphrase der aristotelischen Physik vornimmt, die Metaphysik nicht mehr in die Ableitung der naturphilosophischen Schriften miteinbezogen und Thomas von Aquin macht in der Einteilung der libri naturales, die er am Anfang seines Kommentars zu De sensu et sensato gibt, einen scharfen Grenzstrich zwischen metaphysica und (scientia) naturalis. Beachtenswert ist weiterhin die Gegenüberstellung von Metaphysik und naturalis inferior sive proprie dicta. Ich fand bisher diese Gegenüberstellung nur in der Einleitung zu dem Isagogekommentar des Nikolaus von Paris am Anfang der Münchener Handschrift und in der später folgenden vielfach damit wörtlich übereinstimmenden Philosophia magistri Nicolai Parisiensis. Es ist diese Ähnlichkeit neben anderen sachlichen und methodischen Übereinstimmungen ein Beleg dafür, daß auch dieser mit: Sicut dicit Ysaac beginnende Isagogekommentar sehr wahrscheinlich von Nikolaus von Paris stammt. Besonders bemerkenswert sind aber die Äußerungen über die Metaphysik: Metaphysica autem non dividitur quia una est scientia continua et sunt ibi XI libri et est unus liber continuus de nova metaphysica et veteri. Auch die soeben genannte Compilatio de libris naturalibus macht häufig die Unterscheidung in Metaphysica vetus und Metaphysica nova und läßt deutlich die Metaphysica nova als die mit: Consideratio quidem de veritate difficilis, also mit der Übersetzung von A

[33] Über die Schwierigkeit, den hergebrachten Sinn der artes liberales mit dem aristotelisch bestimmten Einteilungsschema in Einklang zu bringen, vgl. auch Thomas, In Boethium de trinitate qu. 5 a. 1 ad 3m: Septem liberales artes non sufficienter dividunt Philosophiam theoricam. In der Summa des Dominikaners Roland von Cremona wird noch das ganze profane Wissen unter dem Gesichtspunkt der artes liberales zusammengefaßt. Cod. Mazar. 795 fol. 1ᵛ u. 2ᵛ Fr. Card. Ehrle, S. Domenico, le origini dello studio generale del suo Ordine a Parigi e la somma teologica del primo maestro, Rolando da Cremona, Miscellanea Dominicana, Romae 1923, 85—134.

[34] Vgl. M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts 82f.

ἔλαττον beginnende arabisch-lateinische Version der aristotelischen Metaphysik erscheinen. Was die Metaphysica vetus betrifft, so habe ich in meinem Buche: Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des dreizehnten Jahrhunderts festgestellt, daß darunter eine der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bekannte griechisch-lateinische Teilübersetzung der Metaphysik zu verstehen ist, welche die drei ersten Bücher (A, a, B) ganz und das vierte Buch bis in die Mitte des vierten Kapitels hinein umfaßte. Ich konnte diese Feststellung machen, nachdem in einer Brüsseler Handschrift, der ich noch vier andere Handschriften anfügen konnte, ein Exemplar dieser Metaphysica vetus entdeckt hatte.[35] Die Bemerkung in Clm. 14460 ist nun eine neue Bestätigung meiner damaligen Feststellungen. Der Hinweis, daß in der Metaphysik XI libri sind, bezieht sich auf die Metaphysica nova, auf die arabisch-lateinische Metaphysikübersetzung, die tatsächlich elf Bücher umfaßt. Sehr interessant ist die Notiz: Et est unus liber continuus de nova philosophia et veteri. Ich habe tatsächlich in allen fünf Handschriften, in denen ich die Metaphysica vetus vorfand, damit auch die Metaphysica nova verbunden gesehen, so daß beide tatsächlich in den Handschriften ein unus liber continuus bilden. Wir dürfen annehmen, daß dem Autor obiger Notiz auch eine solche Handschrift vorlag.

Auch die Einteilung der (philosophia) naturalis inferior ist nicht ohne alles Interesse. Sie wird fol. 168ʳ auf Grund vorausgehender Darlegungen so zusammengefaßt: Et sic patet divisio totius naturalis inferioris in istos libros scilicet librum de caelo et mundo, librum phisicorum, de generatione et corruptione, metheororum, de plantis, de morte et vita, de animalibus, de sensu et sensato, de somno et vigilia, de anima, de memoria et reminiscentia, de differentia spiritus et anime. Alii autem libri ut de motu cordis, de senectute et iuventute et sic de aliis subalternantur istis. Sic ergo patet divisio. Es gibt uns diese Zusammenstellung eine Vorstellung von dem Umfang der vor der Mitte und um die Mitte des 13. Jahrhunderts bekannten libri naturales. Es sind hier, wie dies ja auch in Handschriften der Fall ist, nicht aristotelische Schriften, wie die Abhandlung de differentia animae et spiritus des Costa ben Luca und des Alfredus Anglicus Traktat De motu cordis in die Gliederung und Systematik der libri naturales aufgenommen. Ich möchte auch noch auf die Ausführungen über die Gliederung der Moralis, der Ethik hinweisen: Moralis autem dividitur tripliciter quia triplex est bonum. Est enim bonum monasticum et est bonum hyconomicum et est bonum politicum. Bonum monasticum dicitur, quando aliquis debet regere seipsum tantum. Hoc modo monachus debet habere bonum monasticum, quia habet curam

[35] A. a. O. 104—113.



anime. Unde dicitur monachus a monos quod est unum et ycos quod est custos quasi custos unius sc. anime. Yconomica dicitur ab yconos quod est dispensatio quando aliquis bene scit dispensare proprie familie, propriis filiis et filiabus, famulis et famulabus. Politica dicitur a polis quod est civitas, secundum quod huius prelati dicuntur regere civitates ut prepositi et alii. Due ultime partes sc. yconomica et politica sicut quidam dicunt traditur in legibus et decretis, alii dicunt, quod traditur a tullio in libro de officiis. Alii dicunt, quod Aristoteles fecit in lingua arabica quandam scientiam de hoc, que nobis adhuc non est translata. Quia ergo ita est, ideo divisionem illarum obmittimus. Monastica autem dividitur secundum quod duplex est bonum. Est enim bonum in via et est bonum in patria. Bonum in via dicitur virtus, bonum in patria dicitur felicitas. De primo est vetus ethica. De secundo bona est nova ethica et sic patet divisio moralis philosophie. In diesen Darlegungen kommt die in Vergleich zu den libri naturales viel geringere Kenntnis der ethischen und politischen Aristoteleswerke in der ersten Hälfte und um die Mitte des 13. Jahrhunderts zum Ausdruck, wie wir dies z. B. auch in der Compilatio de libris naturalibus, dann auch bei Vinzenz von Beauvais und in der Studienordnung der Pariser Artistenfakultät vom 19. März 1255 wahrnehmen. Unser Autor kennt weder die Ökonomik, die 1295 von Durandus von Alvernia aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen wurde und von der es auch eine zweite, von Hauréau erschlossene, aber handschriftlich noch nicht festgestellte Übersetzung gab, noch auch die aristotelische Politik, von der Wilhelm von Moerbeke eine griechisch-lateinische Übertragung um 1260 hergestellt hat, und ist deswegen in Verlegenheit, für diese Disziplinen Quellen und Textbücher anzugeben. Sehr merkwürdig ist seine Vermutung, daß Aristoteles in arabischer Sprache hierüber Werke geschrieben habe, die noch nicht übersetzt seien. Dazumal war ja noch Hermannus Alemannus als rühriger Übersetzer aus dem Arabischen tätig. In der Ethik kennt unser Scholastiker hier nur die beiden griechisch-lateinischen Teilübersetzungen, die Ethica vetus und Ethica nova. Bekanntlich ist die Ethica nova eine ältere griechisch-lateinische Übersetzung des ersten Buches der nikomachischen Ethik, die Ethica vetus die ältere griechisch-lateinische Übersetzung des zweiten und dritten Buches der nikomachischen Ethik. Wir sind jetzt durch die alle Schwierigkeiten lösenden und alle Unklarheiten aufhellenden und viel Neues feststellenden Untersuchungen von A. Pelzer über die verwickelten Probleme der mittelalterlichen Ethikübersetzungen endgültig im klaren.[36] Unser Autor erwähnt und kennt aber noch nicht die von Robert Grosseteste

[36] A. Pelzer, Les versions latines des ouvrages de Morale conservées sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle, Revue néo-scolastique de philosophie 1921, 316—341, 378—400.

hergestellte Übersetzung der ganzen nikomachischen Ethik nebst den Kommentaren von Eustratios usw.

Auch die 1240 von Herrmann dem Deutschen hergestellte arabisch-lateinische Übersetzung der Ethikparaphrase des Averroes und die 1243 von dem gleichen Übersetzer fertiggestellte arabisch-lateinische Version einer als Summa Alexandrinorum bezeichneten arabischen Abkürzung der nikomachischen Ethik sind nicht erwähnt.

Die dritte der Hauptwissenschaften, in welche unser Autor die Scientiae liberales gegliedert hat, de Sermocinalis, zerfällt in Rhetorik, Grammatik und Logik. Bei der Rhetorik ist natürlich die Rhetorik des Aristoteles, die erst später durch die griechisch-lateinische Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke und durch eine zweite wenig verbreitete gleichfalls griechisch-lateinische Übersetzung dem lateinischen Abendland zugänglich geworden ist, noch nicht gekannt und erwähnt. Die Gliederung der Grammatik ist nach Donat und Priscian vorgenommen, die der Logik ist nach dem aristotelischen Organon eingeteilt.

Dies ist in kurzen Strichen die Bedeutung des in Clm. 14460 und Vat. lat. 3011 erhaltenen Schrifttums des Nicolaus Parisiensis für die wissenschaftliche Richtung und Arbeitsweise an der Pariser Artistenfakultät in der Zeit, welche der Lehrtätigkeit des Aquinaten vorausging. Nicolaus Parisiensis war übrigens noch im Lehramt, als Thomas zum erstenmal an der Pariser Hochschule zuerst als Baccalaureus und dann als Magister seine Lehrtätigkeit entfaltete. Die Vorlesungen des Nicolaus Parisiensis haben sich auf die Erklärung logischer und grammatikalischer Textbücher beschränkt und geben seinen Schriften ein ausgesprochen logisches bzw. sprachlogisches Gepräge. Indessen ist ihm, wie seine Darlegungen über Wissenschaftslehre und die damit verbundenen Exkurse in die Erkenntnislehre bekunden, auch das übrige Gebiet der aristotelischen Philosophie in größerem Umfange bekannt und vertraut. In der Erkenntnislehre vertritt er, wie aus dem oben angegebenen Textstück aus seiner Philosophie ersichtlich ist, den aristotelischen Standpunkt, wie ihn auch später der Aquinate nur ungleich klarer und ausgeprägter präzisiert und in selbständiger Denkarbeit weiter ausgebildet hat. Von Augustinismus ist hier bei Nikolaus von Paris nichts zu bemerken. Es müßte noch aufgehellt werden, ob und inwiefern Berührungspunkte zwischen Nikolaus von Paris und Professoren der Pariser Artistenfakultät aus dem späteren 13. Jahrhundert, bei denen auch die logische und sprachlogische Seite im Vordergrund steht, sich vorfinden. Es ist eine für die Entwicklung der Philosophie im Zeitalter der Hochscholastik höchstbedeutsame Tatsache, daß nicht Vertreter der Artistenfakultät, sondern die Theologen Albert und Thomas

von Aquin zuerst die neuerschlossenen metaphysischen, naturphilosophischen, ethischen usw. Schriften des Aristoteles mit ihren großen Kommentaren versehen, damit die Wege des scholastischen Aristotelismus vorgezeichnet und auch auf die Artistenfakultät einen in seinen Einzelheiten noch nicht nachgewiesenen Einfluß ausgeübt haben. Die Kommentare Sigers von Brabant zur Metaphysik und zu naturphilosophischen Schriften des Aristoteles, die ich im Clm. 9559 entdeckt habe und über die ich anderswo ausführlich gehandelt habe, sind jedenfalls später als die Aristoteleskommentare Alberts des Großen und teilweise wohl auch des heiligen Thomas von Aquin anzusetzen. Freilich werde ich erst bestimmtere Mitteilungen über die Chronologie der Quaestionen Sigers von Brabant zu den aristotelischen Schriften geben können, wenn ich für eine Edition derselben die Texte abgeschrieben und durchgearbeitet habe.

VII.

MAGISTER PETRUS VON HIBERNIA, DER JUGENDLEHRER DES HEIL. THOMAS VON AQUIN. SEINE DISPUTATION VOR KÖNIG MANFRED UND SEINE ARISTOTELESKOMMENTARE.[1]

Thomas von Aquin spricht in seiner Abhandlung über die geistige Einwirkung des Lehrers auf den Schüler (De verit. qu. 11 a. 1) den Gedanken aus, daß ein doppelter Weg zur Wissenschaft führt, der Weg der inventio und der disciplina. Die disciplina, die Schule oder der Lehrer, der einen bestimmten Wissensstoff und eine bestimmte Methode mehr oder minder schulmäßig übermittelt, und die inventio, die eigene Initiative, das selbständige Suchen und Finden von Inhalten, Quellen und Methoden der Wissenschaft oder doch das persönliche und eigene Weiterbilden und Weiterdenken des vom Lehrer übernommenen Wissensgutes, dies sind die beiden Faktoren, welche die geistige Entwicklung und Vollendung eines Denkers und Forschers uns tiefer verstehen lassen. Bei der Eigenart des mittelalterlichen Geisteslebens werden wir die disciplina ganz besonders unterstreichen dürfen, wenn wir auch gerade bei führenden, neue Wege weisenden Geistern die Macht der inventio keineswegs unterschätzen dürfen. Es ist für die Analyse des Lebenswerkes mittelalterlicher Scholastiker von hohem Erkenntniswert, wenn wir ihr Verhältnis zu ihren Lehrern im einzelnen untersuchen und bestimmen können. Man wird Duns Skotus viel tiefer verstehen und in die Entwicklung des gesamten scholastischen Denkens hineinstellen können, wenn man den Sentenzenkommentar seines Lehrers Wilhelm von Ware durcharbeitet. Wie dankbar wären wir, wenn wir in die Lernjahre Alberts d. Gr. einen Einblick hätten und so uns erklären könnten, ob die gewaltige Initiative, die inventio, die in seiner Schöpfung des scholastischen Aristotelismus gelegen ist, nicht doch auch durch die disciplina, durch den Einfluß des Lehrers angeregt und vorbereitet worden ist. Bei Thomas von Aquin sind wir in der glücklichen Lage,

[1] Clemens Baeumker, Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino und seine Disputation vor König Manfred. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. Jahrgang 1920, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. gr. 8⁰. 52 S.



in Albert den mehrjährigen einflußreichen Lehrer zu sehen, wenn freilich auch die Beziehungen des Gebens und Empfangens zwischen beiden großen Denkern erst im einzelnen zu untersuchen sind.

1. Einen sehr wertvollen und aufschlußreichen Beitrag zur Frühzeit des Geisteslebens des Aquinaten, zur Kenntnis von Einflüssen, die schon vor seinem Verweilen in Alberts Schule auf den jugendlichen hochbegabten Neapolitaner eingewirkt haben, bietet Cl. Baeumker in seiner Untersuchung: Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino und seine Disputation vor König Manfred. Es ist in dieser Abhandlung scharfsinnige Detailforschung, weitschauende Darlegung und Aufhellung großer ideengeschichtlicher Zusammenhänge und gründlichste, die Individualität der Handschrift genau widerspiegelnde Editionsarbeit in solch vorbildlicher Weise vereinigt, daß der Forscher auf diesem Gebiet nicht bloß in inhaltlicher, sondern auch methodischer Hinsicht reiche Anregung und Förderung erfährt.

Die Untersuchung zerfällt in vier Teile. Der erste behandelt die Person des Petrus de Hibernia, der zweite gibt eine Inhalts- und Quellenanalyse der Disputation vor König Manfred, der dritte behandelt die wissenschaftliche Stellung des Petrus von Hibernia und kennzeichnet seine Bedeutung für Thomas von Aquin, der vierte Teil bietet eine kritische Textedition der Disputation vor König Manfred. Es ist bei Wilhelm von Thocco und bei Petrus Calo, der aus diesem geschöpft hat, berichtet, daß Magister Martinus und Magister Petrus de Hibernia die Lehrer des heiligen Thomas an der Universität Neapel vor seinem Eintritt in den Dominikanerorden gewesen sind. Man kann daran denken, daß Wilhelm von Thocco von Thomas selbst die Namen seiner Jugendlehrer vernommen hat. Im Sentenzenkommentar des Aquinaten lese ich I d. 36 qu. 2 a. 3: alia est ratio Petri et Martini in Deo. Fast möchte man hier auf den Gedanken kommen, daß bei der Zusammenstellung dieser Beispiele dem Aquinaten die Namen seiner Jugendlehrer vorgeschwebt und aus der Feder geflossen sind. Die Dankbarkeit des Schülers wird die Namen dieser Lehrer der Geschichte übergeben haben. Nach Wilhelm von Thocco war Martinus der Lehrer in grammaticalibus et logicalibus und Petrus de Hibernia der magister in naturalibus. Petrus Calo, der hinter Wilhelm von Thocco zurücktreten muß, überläßt dem Magister Martinus nur den Grammatikunterricht und teilt dem Magister Petrus de Hibernia auch den Unterricht in der Logik zu. Bernard Guidonis erwähnt in seiner Thomasvita diese beiden Jugendlehrer des Aquinaten nicht.

Bislang sind diese beiden Männer nur Namen gewesen, die in den Thomasbiographien bis auf unsere Zeit sich fortgeerbt haben. Mitunter sind ihnen schmeichelhafte Epitheta beigelegt worden, ohne daß aber neues Material

vorgelegt worden wäre. So bezeichnet A. Touron, einer der besten Biographen des Aquinaten, den Petrus de Hibernia als „un des plus savants hommes de son siècle."[2] Über die Persönlichkeit dieser beiden Philosophen sind weiter keine Untersuchungen angestellt worden, noch weniger ist von ihrer literarischen Tätigkeit etwas bekannt gewesen. Logische Schriften eines Magister Martinus Dacus fand ich unlängst in einer Erlangener Handschrift. Im Cod. 485 der Erlangener Universitätsbibliothek befinden sich von fol. 84ʳ an Quaestiones zu den Analytica posteriora, zur Isagoge des Porphyrius, zu den Kategorien, zu Perihermeneias, zum Liber sex principiorum und zur Topik (De differentiis topicis) des Boethius; da als Verfasser des Isagogekommentars fol. 105ʳ ein Magister Martinus und als Autor der Quaestiones libri sex principiorum fol. 128ᵛ ein Magister Martinus Dacus genannt ist und da auch die Quaestiones zu den Kategorien, zu Perihermeneias und zur genannten Schrift des Boethius die gleiche Methode und Technik aufweisen, ist als Verfasser all dieser logischen Quaestiones Magister Martinus Dacus anzusehen. So lange wie über den Lebensgang dieses scharfsinnigen Logikers, der auch eine Sprachlogik (De modis significandi) verfaßt hat, nichts näheres festgestellt ist, läßt sich die Frage, ob er mit dem Magister Martinus, dem Lehrer des heiligen Thomas identisch ist, nichts entscheiden.

2. Um hier, ehe wir auf Petrus de Hibernia und Baeumkers wertvollen Fund über denselben näher eingehen, eine kleine Digression einzuschalten und das Bild der ersten Lernjahre des heiligen Thomas zu vervollständigen, so wird von einer in Montecassino bestehenden Tradition noch ein dritter Lehrer desselben genannt, über den allerdings Wilhelm von Thocco schweigt. Es ist dies der Mönch Erasmus von Montecassino, der im Jahre 1240 von der Universität Neapel zur Wiederaufrichtung der theologischen Fakultät berufen wurde. Im Cod. 342 zu Montecassino ist uns das Schreiben erhalten, das die Hochschule von Neapel an den gelehrten Mönch von Montecassino gerichtet hat und das die Stellung der theologischen Fakultät im Organismus der Universität schön zum Ausdruck bringt. Dasselbe wurde von Nuceus[3], dann von Ziegelbauer[4] und zuletzt von Caravita[5] ediert und hat folgenden Wortlaut: Honestissimo et peritissimo magistro Herasmo Monacho Casinensi theologicae scientiae professori Universitas doctorum et scolarium Neapolitani studii salutem et optatae felicitatis augmentum. Postquam fratres, qui

[2] A Touron, La vie de S. Thomas d'Aquin, Paris 1737, 21.

[3] Nuceus, Lib. IV Chron. Casin. n. 1503 (Prologus). Zitiert bei Ziegelbauer.

[4] M. Ziegelbauer, Historia rei literariae Ordinis Sancti Benedicti II, August. Vindelicorum 1754, 83.

[5] Caravita, I codici e le arti a Monte Cassino I, Montecassino 1869, 311 f.



nos pane divinae mensae reficiebant, Neapoli recesserunt, clausus est nobis puteus aquae vivae, quoniam sacrae scripturae non est, qui nobis aperiat mysticum intellectum. Denegata est nobis scientiarum scientia, quae corporum est nobis aedificatio virtuosa et animarum refectio salutaris. In defectu igitur theologicae facultatis tanto nostrum studium sensit gravius detrimentum, quanto inter ceteras scientias theologia dignitatem obtinet altiorem; ecce modo parvuli petunt panem et qui eis possit frangere non occurrit, sitientes querunt sitim restringere, nec est qui eis hauriat aquas de fontibus salvatoris. Ceterum quia nos novimus virum peritissimum in scientia supradicta, rogamus honestatem vestram quatenus cum doctrina vestra defectui Neapolitani studii succurratis, quia hoc personae vestrae proficiet ad salutem.

Den am Anfang dieses Schreibens erwähnten Weggang der fratres aus Neapel verstehen Ziegelbauer und Caravita von der im Jahre 1240 erfolgten Vertreibung der Dominikaner und Franziskaner aus dem Neapolitanischen durch Kaiser Friedrich II., wovon in der Chronik des Richardus a S. Germano berichtet wird. Daß nun Erasmus monachus, der von 1240 ab Theologie an der Universität Neapel gelehrt hat, auch an dieser Hochschule den jugendlichen Thomas in die heilige Wissensschaft eingeführt hat, hat, wie Ziegelbauer berichtet, Gattola[6] in seiner Geschichte von Montecassino als wahrscheinlich dargetan. Auch Caravita vertritt die Anschauung, daß Erasmus monachus der erste Lehrer des heiligen Thomas in der Theologie gewesen sei. Das gleiche behauptet auch mit Berufung auf Abt Luigi Tosti[7], den berühmten Historiker der Abtei Montecassino, der Benediktiner Roger Beda Vaughan in seiner großen Thomasbiographie.[8] Es ist naheliegend, daß Thomas von Aquin schon von seinem Aufenthalt in Montecassino her diesem bedeutenden Mann näher stand und von ihm geistig beeinflußt wurde.

Erasmus Monachus war ohne Zweifel ein hervorragender Theologe. Caravita bezeichnet ihn als „prestantissimo teologo della scuola Cassinese". Wir sind in der glücklichen Lage, handschriftlich seinen literarischen Nachlaß zu besitzen und so einen Blick in seine wissenschaftliche Eigenart zu werfen. Cod. miscell. 44 der Bibliothek von Montecassino enthält eine Reihe von Abhandlungen unseres Theologen und zwar im Autograph. Auf pag. 51 (der Codex ist paginiert, nicht foliiert) steht eine Abhandlung des Erasmus De proprietatibus lucis. Hieran reiht sich pag. 52 ein Artikel De subiecto theologiae, der in sehr lehrreicher Weise mit den Darlegungen des heiligen Thomas über die gleiche Frage S. Th. I qu. 1 a. 7 verglichen werden kann. Auf pag. 53

[6] E. Gattola, Historia abbatiae casinensis per saeculorum series distributa. Venetiis 1733.
[7] L. Tosti, Storia della Badia di Monte Cassino. Neapel 1842 f.
[8] R. B. Vaughan, The life and labours of S. Thomas of Aquin I (London 1872) 46f.

beginnen kurze Traktate exegetischen Charakters, zuerst über das Lucasevangelium, dann über das Johannesevangelium, wie überhaupt die Theologie des Erasmus Schrifttheologie in sehr gehaltvoller Form ist. Der Artikel De subiecto theologiae ist durch Abt Amelli, den früheren Bibliothekar und Archivar von Montecassino, in einigen Exemplaren abgedruckt worden. Ein zweiter jüngerer Codex 832 enthält Sermones des Erasmus monachus: Sermones fratris Herasmi monachi Cassinensis, die ein tiefes Eindringen in die Heilige Schrift, dogmatische Tiefe und auch mystische Kontemplation miteinander verbinden und schwungvoll und fließend geschrieben sind. Ich habe an Ostern 1902 diese beiden Handschriften näher angesehen und einige Abschriften mir daraus gemacht.[9] Wenn man das Weiterklingen der benediktinisch-monastischen Eindrücke und Einflüsse auf den jugendlichen Thomas in seinem späteren Geistesleben vernehmen will, wird man an den Schriften des Erasmus monachus nicht vorübergehen dürfen. Wie die Anfänge der geistigen Entwicklung des Aquinaten mit Montecassino verbunden sind, so ist auch die letzte Arbeit, die seiner Feder entflossen, der Brief an den Abt Bernardus Ayglerius, für Montecassino bestimmt.

3. Ich wende mich jetzt Petrus de Hibernia und der neue Wege weisenden Untersuchung Baeumkers über diesen Jugendlehrer des heiligen Thomas zu. Petrus de Hibernia war bisher außer den Bemerkungen bei Wilhelm von Thocco und den von diesem abhängigen Autoren gänzlich unbekannt. G. Hänel[10] überraschte uns mit der Mitteilung, daß Cod. 222 der Stadtbibliothek zu Brügge: Quodlibeta Petri de Hibernia de vera significatione enthält, ein Titel, der schon Zweifel aufsteigen läßt. Ich habe die Handschrift selbst näher angesehen und mich überzeugt, daß die Angaben Hänels ganz unrichtig sind. Es handelt sich um die Quodlibeta des Petrus de Alvernia (Arvernia), der Zusatz de vera significatione ist ganz und gar aus der Luft gegriffen. Es ist Petrus de Alvernia mit Petrus de Hibernia von Hänel verwechselt.

a) Für die Einwirkung des Petrus de Hibernia auf das wissenschaftliche Werden des heiligen Thomas ist es von Wert zu wissen, in welchem Alter und wie lange dieser an der Hochschule zu Neapel studiert hat. Baeumker faßt das, was sich über die damalige Geschichte des 1224 von Friedrich II. gegründeten Generalstudiums zu Neapel an sicheren Daten feststellen läßt, zusammen und nimmt ein etwa siebenjähriges Studium des heiligen Thomas in Neapel an, das wir mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Zeit von etwa 1236

[9] Eine Edition der Schriften des Erasmus ist von einem Benediktiner des Klosters Montecassino in Angriff genommen.

[10] G. Haenel, Catalogus librorum manuscriptorum 756.

bis 1243, möglicherweise einige Jahre früher (1232 oder 1233 bis 1240) ansetzen müssen. Es sind eben die beiden Zeitgrenzen: der Abschied von Montecassino und der Eintritt in den Predigerorden nicht mit voller Sicherheit festzustellen. Baeumker benützt hier auch die gründlichen Forschungen von Franz Pelster[11], welche in scharfsinniger Weise die Chronologie Alberts des Großen und im Zusammenhang damit auch diejenige des heiligen Thomas untersuchen. Nachdem Baeumkers Abhandlung schon im Drucke abgeschlossen war, erschien eine summarische Übersicht von P. Mandonnet über die Chronologie des Lebens und die Werke des heiligen Thomas[12], die teilweise ganz neue Ergebnisse aufweist. Darnach verließ Thomas erst im Herbst 1239 Montecassino, als Friedrich II. von dort die Mönche vertrieb, und ging dann nach Neapel. Sein Studium daselbst dauerte fünf Jahre, vom Herbst 1239 bis Ende April 1244, bis er in den Dominikanerorden eintrat. Mandonnet teilt vorläufig die Resultate seiner chronologischen Forschungen mit, die eingehende Begründung wird er erst später bringen. Es berühren sich Mandonnets Feststellungen mit den Anschauungen von Benediktinerhistorikern, zumal er davon spricht, daß Thomas 1239 den Habit des heiligen Benedikt abgelegt hat. Gattola, Tosti und Caravita sind der Ansicht, daß Thomas bis 1239 in Montecassino geweilt hat und erst, als Friedrich II. im Herbst dieses Jahres die Mönche von dort vertrieb, nach Neapel gegangen ist. Caravita meint, er habe dort in einem der zu Montecassino gehörigen Klöster, sei es in S. Severino, sei es in S. Demetrio, geweilt. Der benediktinische Einfluß wird durch diese Behauptungen sehr unterstrichen. Die Abhandlung des Abtes Carlo Maria de Vera: S. Tommaso a Montecassino, welche hierüber näher handelt, ist mir bisher nicht zugänglich geworden. Wir werden über all diese Dinge ohne Zweifel in der von P. Mandonnet in Aussicht gestellten größeren Publikation nähere Aufklärung erfahren.

Ob nun das Studium des heiligen Thomas in Neapel fünf oder sieben Jahre gedauert hat, es war jedenfalls eine umfassende und ausgiebige Einführung in die Gegenstände der Artistenfakultät möglich, die, wenn er erst 1239, also in reiferen Jahren, nach Neapel kam, um so wirksamer sein konnte.

Mit großer Umsicht und Sorgfalt geht nun Baeumker daran, die Persönlichkeit des Petrus de Hibernia in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit wieder auferstehen zu lassen. Er lehnt zuerst mit Recht die neuerdings auch von R. B. Vaughan geteilte These des B. de Rubeis ab, wonach unser Petrus de

[11] Fr. Pelster, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen (Freiburg 1920).

[12] P. Mandonnet, Chronologie sommaire de la vie et des écrits de Saint Thomas. Revue des sciences philosophiques et théologiques IX (1920) 142—152.

Hibernia mit dem Petrus de Hibernia, der 1224 von Friedrich II. an das neugegründete Generalstudium als magister regens berufen wurde, ein und dieselbe Persönlichkeit ist. In den meisten Handschriften heißt dieser Petrus de Ysernia, war also aus Unteritalien. Außerdem war er ein angesehener Rechtslehrer und nicht Magister in der Artistenfakultät. Nachdem Baeumker noch eine andere Identifizierung abgelehnt hat, läßt er durch ganz neue Materialien überraschendes Licht auf die Persönlichkeit des Petrus de Hibernia fallen. Für eine kritische Ausgabe der Schrift De motu cordis des Alfred von Sareshel hatte er den Cod. Amplon. Fol. 335 der Stadtbibliothek zu Erfurt benützt und in demselben hat er ein im Katalog von W. Schum nicht erkanntes und eigens ausgeschiedenes Stück entdeckt, in welchem lebendig uns die Persönlichkeit des Petrus de Ibernia entgegentritt. „Das unbetitelte und durch keine Rubrik näher bezeichnete Stück führt uns mitten in den Kreis des Hohenstaufen Manfred, Friedrich II. Sohn. Der König hat den versammelten Magistern eine Frage gestellt, an die eine Disputation sich anschließt. Nachdem das Für und Wider begründet ist, gibt der Magister Petrus de Hibernia in längerer Erörterung die Entscheidung; er ‚determiniert', wie dies bei den questiones disputate und questiones de quodlibet des damaligen Schulbetriebes seitens des magister regens geschieht, die der Disputation zu Grunde liegende Frage. Nur diese abschließende Determination durch Petrus de Hibernia, nicht auch die in der vorhergehenden Disputation für und wider vorgebrachten Gründe, wird uns mitgeteilt" (9). Der Zeitpunkt dieser Disputation fällt zwischen den 10. August 1258 und den 26. Februar 1266, oder gegen 1260, als Ort ist am natürlichsten Neapel anzunehmen. Petrus de Hibernia hat, da er im Texte als gemma magistrorum et lumen morum gefeiert wird, nicht selbst den Traktat in der Einkleidung einer Disputation niedergeschrieben. Wir haben hier die Niederschrift eines Hörers, ein Reportatum vor uns, das uns die Determination des Magister Petrus de Hibernia allein ohne die in den Einwänden und den Sedcontra sich entwickelnde Auseinandersetzung zwischen Opponens und Respondens darbietet. Sonst hat der Magister selbst diese Auseinandersetzung redigiert und gruppiert und für seine eigene ausführlich begründete Determination verwertet. Namentlich in der nachthomistischen Zeit spiegeln die Quaestiones disputatae und quodlibetales, über deren Einrichtung wir neuestens Mandonnet lichtvolle Schilderungen ververdanken, die feinausgebildete Disputationstechnik deutlich wieder. In den Quodlibeta des Magister Arnulphus, die uns im Cod. Cent. I 61 der Nürnberger Stadtbibliothek erhalten sind, nimmt der Magister auch zum Respondens, offenbar zu seinem Baccalaureus, Stellung. Es ist hier für die Einzelforschung noch viel zu tun.

Baeumker erbringt noch den Beweis dafür, daß „in diesem Magister Petrus von Hibernia, der vor König Manfred disputiert, und in dem Magister gleichen Namens, der durch Thocco und Calo uns als Lehrer des jungen Thomas von Aquin in den realphilosophischen Fächern bezeugt wird, ein und dieselbe Persönlichkeit uns vorliegt" (12).

b) Der zweite Abschnitt von Baeumkers Abhandlung, die Inhalts- und Quellenanalyse der Disputation vor König Manfred, ist ein Prachtstück feinsinniger ideengeschichtlicher und quellengeschichtlicher Untersuchung. Wir haben hier die quaestio eines magister in naturalibus vor uns. Mit Recht hebt dies Baeumker eigens hervor. Denn die Quaestiones disputatae und Quodlibeta der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts sind nicht in den Artistenfakultäten, sondern in den theologischen Fakultäten entstanden. Später, z. B. in den ungedruckten Quodlibeta des Dominikaners Heinrich von Lübeck, ist bei der Gliederung der Quodlibeta schon auch eigens die Rede von Fragen, die in naturalibus gestellt sind, wenn auch die theologischen und metaphysischen Probleme weitaus im Vordergrund stehen. Dadurch, daß schon seit Ende des 13. Jahrhunderts man vielfach die Aristoteleskommentare in die Quaestionenform goß, wurde die rein philosophische Quaestionenliteratur angebahnt. Wir haben übrigens auch aus dem 13. Jahrhundert Quaestiones quodlibetales von Magistern der Artistenfakultät, denen jede theologische und auch metaphysische Orientierung abgeht. Es sind dies die im Cod. lat. 16089 der Pariser Nationalbibliothek erhaltenen Quaestiones naturales der beiden magister Henricus de Bruxellis und Henricus de Alemannia, über welche uns B. Hauréau eingehend berichtet hat.[13] Über diese Quaestiones, die teilweise sehr merkwürdigen physiologischen Inhalts sind, steht die Disputation des Petrus de Hibernia inhaltlich und methodisch weit obenan.

Aus der tiefeindringenden Inhalts- und Quellenanalyse Baeumkers seien im folgenden einige Hauptgedanken und Hauptergebnisse kurz hervorgehoben. Die in dieser Disputation verhandelte Frage ist die: ob die Glieder der Tätigkeit wegen oder die Tätigkeiten der Glieder wegen gemacht seien (utrum membra essent facta propter operaciones vel operaciones essent facta propter membra). Es ist hier, wie der ganze Verlauf der Disputation uns zeigt, ein nicht bloß naturphilosophisches, sondern auch metaphysisches Problem, die Frage nach dem Zweck in der Natur aufgerollt. Die sachliche Vorlage hierfür sind die Erörterungen des Aristoteles im 8. Kapitel des II. Buches der Physik (198b 10ff.), wo er „das Verhältnis zwischen Zweck und Notwendigkeit in der Natur untersucht und einer rein mechanischen Naturerklärung, die

[13] B. Hauréau, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale XXXV 1209 ff.

den Zweck aus der Natur ausschließt, seine zugleich teleologische Betrachtungsweise gegenüberstellt" (14). Der Ausdruck membra weist auf eine arabisch-lateinische Physikübersetzung hin, da die griechisch-lateinische Übertragung von partes (μέρη) redet. Überhaupt gibt Baeumker in diesem Abschnitt interessante Aufschlüsse über die der Disputation des Petrus de Hibernia vorschwebende Aristotelische Vorlage in ihrer Übersetzungsform. Durch Gegenüberstellung der Texte gewinnen diese Darlegungen über die Aristotelesübersetzungen ein hohes Maß von Anschaulichkeit und Überzeugungskraft. Baeumker hatte diese Methode schon früher in seiner Abhandlung: Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts (Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1913) mit reichem Erfolg angewendet. Zur Entscheidung seiner Frage knüpft Petrus de Hibernia gleich am Anfang an eine Stelle aus dem Buche A der Metaphysik des Aristoteles an, wo Aristoteles die Frage erhebt, in welcher Weise das Gute und das Beste zu der Natur des All sich verhalte. Baeumker bringt hier den Nachweis, daß die Aristotelische Metaphysik in der arabisch-lateinischen Übersetzung benützt ist, was er durch Gegenüberstellung des Petrus de Hibernia, der versio arabico-latina und der graeco-latina wirksam beleuchtet. Eigentümlichkeiten der Ausdrucksweise, einzelne Hinzufügungen und auch inhaltliche Motive und Momente lassen, wie dies Baeumker auch wieder durch Zusammenstellung von Petrus de Hibernia, Aristoteles und Averroes ebenso scharfsinnig wie durchschlagend dartut, uns erkennen, daß Petrus von Hibernia die arabisch-lateinische Metaphysikübersetzung in Verbindung mit dem von Michael Scottus übertragenen Kommentar des Averroes benützt hat. Ein sachlicher inhaltlicher Hinweis auf Averroes, der wiederum eigens durch Gegenüberstellung von Petrus de Hibernia und Averroes illustriert ist, ist die Verbindung der Aristotelischen Erörterung an jener Metaphysikstelle über das Gute und die Weltordnung mit der Frage der göttlichen Fürsorge (sollicitudo) und der Weisheit des Weltbildners. Ein philosophiegeschichtlicher Ertrag ist hier die Feststellung, „daß die Lehre von der Vorsehung auch dem großen Kommentar, aus dem Petrus von Hibernia schöpft, nicht fremd und also auch echt averroistisch ist" (22). Baeumker hält hier gegenüber Bruno Nardi daran fest, daß das die Lehre von der Vorsehung enthaltende Epitome in librum metaphysicae Aristotelis ein echtes Werk des Averroes ist, und gibt hierüber literarhistorische und bibliographische Mitteilungen, wobei er schon die neueste Publikation von Carlos Quirós Rodriguez (Averroes, Compendio de Metafisica. Texto árabe con traducción y notas. Madrid 1919) verwertet.

In der Disputation des Petrus von Hibernia spielt eine große Rolle die gegen die Zweckordnung in der Natur erhobene Schwierigkeit: wie kann es der Anordnung der Natur entsprechen, daß die Raubvögel dazu bestimmt sein sollen, die kleineren Vögel zu morden, die Wölfe, die Schafe zu zerreißen? Diese Schwierigkeit wird, im Anschluß an die angeführte Stelle aus der Aristotelischen Metaphysik und deren Auslegung durch Averroes, durch den Hinweis darauf gelöst, daß die Ordnung der Natur eine Stufenleiter entwickelt und daß dieser Stufenordnung entsprechend das Niedere wegen des Höheren ist, indem es jenes in seiner Tätigkeit unterstützt, oder indem es diese Tätigkeit mehr oder minder ergänzt, oder auch indem es jenes selbst in seinem Bestande und in seinem Leben erhält (26). Das Niedere ist des Höheren wegen da. So auch die Materie wegen der Form und wegen des Bewegers (26). Durch diese „ganz im Geiste des Aristoteles gehaltene Bemerkung vom Verhältnis der Materie zur Form und zum Bewegenden ist auch der Übergang gefunden zur positiven Beantwortung der von König Manfred gestellten Frage: Ist das Bewegende Zweck, ist ferner bei den Lebewesen nach Aristoteles deren Form, die Seele, das Bewegende, der Körper dagegen materielles Werkzeug, ist aber das Werkzeug des Bewegenden wegen da, so folgt, daß der Körper mit seinen Organen um der Seele willen da ist und nicht umgekehrt die Seele wegen der Organe" (26).

c) Der dritte Abschnitt von Baeumkers Abhandlung beurteilt die Disputation des Petrus de Hibernia vom historischen Standpunkte aus, würdigt seine wissenschaftliche Stellung im Rahmen des Aristotelismus des 13. Jahrhunderts und enthüllt seine Bedeutung für Thomas von Aquin. Wir sind von Baeumkers Witelo, von seiner Darstellung der christlichen Philosophie des Mittelalters (Kultur der Gegenwart I 5) von seinen Untersuchungen her über Alfred von Sareshel und über den Platonismus im Mittelalter, über den Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters usw. mit seiner Art, „die differenzierte Mannigfaltigkeit und Lebensspannung im mittelalterlichen philosophischen Geistesleben" aufzuzeigen, vertraut geworden. Seine Linienführung ist keine aprioristische und subjektive, wie das bei Fr. Picavet, H. von Eicken und wohl auch bei W. Windelband u. a. der Fall ist, sondern eine aus der eindringendsten und tiefgründigsten Kenntnis der Quellen und Literatur, der Ideen und des geschichtlichen Verlaufs des scholastischen Denkens hervorgewachsene und im Rahmen der mittelalterlichen Gesamtkultur auf uns wirkende lebenswahre Synthese.

Die Disputation und die durch dieselbe durchscheinende Persönlichkeit des Petrus von Hibernia „bietet einen neuen Beitrag zur Geschichte der Umwälzung des philosophischen Denkens im Aristotelischen Sinne" (28). Petrus ist

ein anderer Typus als die in dem traditionellen philosophisch-theologischen Augustinismus sich bewegenden Summisten und Kommentatoren des Petrus Lombardus aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, wie etwa noch Philipp von Grève, Gaufried von Poitiers, Hugo von St. Cher und Richard Fitsacre oder wie selbst noch Alexander von Hales und Bonaventura, bei denen die Aristotelischen Elemente doch vorwiegend nur ornamentale Bedeutung haben. Petrus von Hibernia bewegt sich in den Bahnen der neuen entschieden Aristotelischen Bewegung, die gegen Ende des 12. Jahrhunderts von Spanien und der dortigen Übersetzertätigkeit eines Gerhard von Cremona, Dominicus Gundissalinus u. a. ausging und auch im Zusammenhang mit naturwissenschaftlichen und medizinischen Studien vor allem im Kreise der Artistenfakultäten sich entwickelte und von da aus auch die theologischen Kreise erfaßte. Bei Nennung des Gundissalinus, mit dem eine eigene frühere Abhandlung Baeumkers und seine Edition von Avencebrols Fons vitae so innig verknüpft sind, wird auch die durch Bedenken von P. Ehrle und P. Minges wachgerufene Frage berührt, ob Gundissalinus oder Gundisalvius zu schreiben ist. Paläographisch ist hier die Verwechslung gerade so leicht möglich wie bei dem Theologen Praepositinus, der jahrhundertelang als Praepositivus figurierte. Ich möchte an der Schreibweise Gundissalinus festhalten, die Baeumker bei seiner Herausgabe des Fons vitae im Anschluß an Cod. lat. 6443 der Pariser Nationalbibliothek gebraucht hat. Ich fand neulich im Clm. 13501 fol. 112r aus dem endigenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhundert ein Zitat aus der Schrift De divisione philosophiae des Gundissalinus: Omnis sapientia a domino dei est et dominus Gundissalinus in libro suo de ortu scientiarum sic dicit etc. Es ist hier ganz deutlich Gundissalinus, nicht Gundissalvius zu lesen. Zur Behandlung der Frühzeit und des Wachstums dieser rein Aristotelischen Bewegung verweist Baeumker auf das Verhältnis des von K. Sudhoff unlängst herausgegebenen Liber de naturis inferiorum et superiorum des Daniel von Morley zu dem etwas jüngeren, um 1210 verfaßten Traktat De motu cordis des Alfredus Anglicus. In die Aristotelische Physiognomie des Alfredus Anglicus trägt eine 1919 erschienene, sehr wertvolle Studie von A. Pelzer neue Züge ein: Une source inconnue de Roger Bacon. Alfred de Sareshel, Commentateur des météorologiques d'Aristote (Extractum ex Periodico Archivium Franciscanum Historicum XII fasc. 1 bis 2, Quaracchi 1919). Pelzer hat Alfredus Anglicus als einen Kommentator der Aristotelischen Meteorologica und der pseudo-Aristotelischen Schrift De vegetabilibus entdeckt. Die Stellung des Petrus de Hibernia im Geistesleben des 13. Jahrhunderts ist trefflich dadurch illustriert, daß in der Erfurter Handschrift seine Disputation mit medizinischen Glossen, mit einer

Abhandlung über das Licht und mit der Schrift De motu cordis Alfreds von Sareshel vereinigt ist.

In dieser Aristotelischen Bewegung unterscheidet Baeumker zwei Stadien. Das erste Stadium ist der an Avicenna und die neuplatonische Literatur sich anlehnende Aristotelismus, den Gundissalin und im ganzen auch Alfred von Sareshel vertreten und den wir auch bei Albertus Magnus, dessen Aristoteleskommentare wohl den sechziger Jahren des 13. Jahrhunderts angehören, noch deutlich gewahren. Das zweite Stadium ist der an Averroes, der durch die Übertragungen des Michael Scottus zugänglich geworden war, orientierte Aristotelismus. „Die großen Kommentare des Averroes geben nicht, wie die Avicennas, eine mit Eigenem untermischte paraphrasierende freie Reproduktion der Aristotelischen Gedanken, sondern lassen nach Kräften den Aristoteles selbst reden", disponieren und exegetisieren den Aristotelestext und Aristotelesgedanken in fortwährender Bezugnahme auf den Wortlaut. Aus dieser Orientierung des Aristotelismus an Averroes ist dann der lateinische Averroismus des Siger von Brabant entstanden, der mit seiner Lehre von der doppelten Wahrheit über Averroes noch hinausgeht. Gegenüber der früheren Anschauung, daß die Lehre der lateinischen Averroisten von der doppelten Wahrheit sich auf Averroes selbst zurückführe, wird jetzt von J. Goldzieher, M. Horten und besonders von Miguel Asin y Palacios (El Averroismo teologico de Santo Tomas a Aquino. Zaragoza 1904) diese Lehre von der doppelten Wahrheit dem Averroes abgesprochen. Der spanische Forscher sucht zu beweisen, daß Averroes in der Philosophie die spekulative Durchdringung der Glaubenslehre sehe, und daß Thomas im Grunde hier nichts anderes lehre, als wie der echte arabische Averroes. Dazu bemerkt Baeumker: „Demgegenüber bekenne ich freilich, daß mir selbst allerdings immer noch ein ganz beträchtlicher Unterschied zwischen der Auffassung des heiligen Thomas und der in der Philosophie und Theologie des Averroes vorgetragenen verbleibt" (32). Diese Bemerkung Baeumkers gegenüber Miguel Asin y Palacios ist voll und ganz berechtigt, da die Lehre des heiligen Thomas vom Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie wahrlich keine Kopie aus Averroes ist, sondern in der lebendigsten Beziehung zur patristisch-frühscholastischen Auffassung steht. Der spanische Dominikaner Luis G. A. Getino hat dies gegenüber Miguel Asin y Palacios, der seine These auf einer schon aus chronologischen Gründen abzulehnenden Abhängigkeit der Summa contra Gentiles vom Pugio fidei des Dominikaners Raymund Martini aufgebaut hat, in einer eigenen Monographie (La Somma contra Gentiles y el Pugio Fidei, Vergaras 1913) überzeugend festgestellt.

Petrus de Hibernia gehört dem vorgerückteren Stadium der Aristotelischen

Bewegung an (33). Trotz der Kürze des Stückes sind eine Reihe realphilosophischer Werke des Aristoteles herangezogen. Der Führer für die Aristoteleserklärung ist ihm Averroes. Eine Bezugnahme auf Avicenna ist nicht nachweisbar. Außerdem sind noch Boëthius, De hebdomadibus und der Timaeus des Platon in der Übersetzung des Chalcidius je einmal zitiert. Es besteht kein Anhaltspunkt dafür, Petrus von Hibernia den heterodoxen Averroisten beizuzählen. Er macht in seiner Disputation den Eindruck, „daß ihm theologische Erwägungen fernliegen und daß seine wissenschaftliche Einstellung eine ausschließlich philosophische ist" (34). Es ist ein interessantes Kapitel, wie gerade von der Artistenfakultät her die Verselbständigung der Philosophie, das Philosophieren um der Philosophie willen ohne theologische Abzweckung angebahnt wurde und auch auf die theologischen Kreise hinüberwirkte. Ich werde bei einer anderen Gelegenheit, an der Hand einer Abhandlung des Boëthius von Dacia hierfür neue Belege bringen können.

Mit ganz besonderem Interesse begleiten wir Baeumkers Darlegungen über die Beziehungen des Petrus von Hibernia zu Thomas von Aquin. Es fällt diese Disputation wohl 15 bis 20 Jahre später als die Zeit, in der Thomas der Schüler des Petrus war. Aber es ist doch anzunehmen, daß die Grundzüge in der Eigenart des Lehrers schon früher feststanden, als von ihm der junge Thomas in die realphilosophischen Fächer eingeführt wurde (35). Wir dürfen diese Einführung nicht als eine rein triviale und kompendiöse uns denken, sondern können ganz gut an einen höheren Unterricht im Anschluß an die Aristotelestexte denken. Hat doch Thomas bald nachher im Gefängnis von den Sophistici elenchi des Stagiriten eine Abschrift oder einen Auszug gefertigt. Seine vollkommenste Vertrautheit mit den Aristotelischen Texten, die er ebenso souverän wie die heilige Schrift in seinen Werken beherrscht, deutet darauf hin, daß er schon sehr früh in das Aristotelische Schrifttum eingeweiht wurde.

Man hat bisher die Entwicklung des Geisteslebens bei Thomas zu ausschließlich mit seinem Unterricht, den er zu den Füßen Alberts d. Gr. genossen, beginnen lassen und seine früheren Lernjahre auf Montecassino und in Neapel nicht in Rechnung gezogen. Baeumker ist weit entfernt, die mächtigen, noch nicht im einzelnen untersuchten Einwirkungen und Anregungen, die von Alberts Aristotelismus auf Thomas von Aquin erfolgt sind, zu unterschätzen. Von Albert unterscheidet sich der Aristotelismus des hl. Thomas in einem charakteristischen Punkte. Während bei Albert, namentlich in seinen früheren Schriften, Aristotelismus, Neuplatonismus und traditionelle Augustinische Theologie in verschiedenen Schichten oft nebeneinander hergehen, besteht bei Thomas von Anfang an eine vollkommen einheitliche Synthese.

Es läßt sich dieser Unterschied schon rein psychologisch erklären. Baeumker, der schon mehrfach das Seelengemälde Alberts mit kundiger Hand gezeichnet hat,[14] hat hier die wissenschaftliche Individualität der beiden Scholastiker mit wenigen Strichen scharf und lebenswahr dargestellt. „Albert ist in seiner ganzen Geistesart mehr auf das Sammeln und Aneinanderfügen gerichtet, als auf das Bauen nach festem Plan aus konzentriertem Kern. Er ist stärker in der Ausbreitung nach allen Seiten hin, als in der Energie des geradlinigen Fortschreitens und kraftvollen Ineinsfügens. Thomas dagegen, weit weniger umfassend hinsichtlich des Stoffes, als wie Albert, ist der große Gestalter. Seine Stärke besteht vor allem in der Form, nicht nur in der äußeren Form der Darstellung, die überall fest zusammengefaßt und klar umrissen ist, im Gegensatz zu der weitschichtigen und zerfließenden Art Alberts, zu der sie sich ähnlich verhält, wie etwa Dantes Divina Commedia zu einem Epos Wolframs von Eschenbach, sondern vor allem auch in der inneren, haltgebenden und gehaltbestimmenden Form des Gedankens" (36). So mußte schon seine seelische Eigenart den Aquinaten „zu einer streng einheitlichen Synthese hintreiben, für die die in ihren festen und scharfgeschnittenen Begriffen formklare Aristotelische Philosophie am besten das formende Prinzip abgeben konnte". Für diese Prägung des Thomistischen Aristotelismus war es, wie Baeumker weiterhin ausführt, vielleicht doch von Bedeutung, daß Thomas, ehe er zu dem Deutschen Albert kam, schon bei Perus von Hibernia die entschiedene Richtung auf Aristoteles bereits vorgefunden und auf sich hatte wirken lassen. Jedenfalls hat Ulrich Engelberti, der ureigenste Schüler Alberts des Großen, von seinem großen Lehrer eine ganz andere Art der Scholastik ererbt als Thomas von Aquin. Zwischen der neuplatonisch gerichteten Summa Ulrichs und der Summa theologiae des Aquinaten bestehen so durchgreifende Unterschiede, daß man für beide nicht den gleichen Lehrer und die gleiche Schule vermuten möchte.

Baeumker sieht im Aristotelismus Alberts mehr das Gepräge der Auffassungen Avicennas, während er bei Thomas trotz seines Kampfes gegen Siger und den Averroismus mehr einen an Averroes gemahnenden Aristotelismus wahrnehmen möchte. „Es liegt dann nahe, für die besondere Form des von Thomas vertretenen Aristotelismus, im Gegensatz zu dem von Albert gelehrten, an seinen Jugendlehrer Petrus von Hibernia als ersten Anstoß zu denken" (39). Baeumker weist darauf hin, daß Thomas oft genug auch auf Sätze Avicennas zustimmend Bezug nimmt. Ich möchte diese Beziehungen zu Avicenna fast noch etwas verstärken. Namentlich im ersten Buche des Sen-

[14] Zeitschrift für Psychologie XLVI (1908) 440. Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters, Straßburg 1912, 24.

tenzenkommentars ist eine reichhaltige Benützung Avicennas wahrzunehmen. Ich verweise z. B. auf I. Sent. d. 8 qu. 1 a 1: Utrum esse proprie dicatur de Deo, I. Sent. d. 8 qu. 5 a. 2: Utrum anima sit simplex, I. Sent. d. 19 qu. 5 a 1: Utrum veritas sit essentia Dei usw. In seiner Universalienlehre ist Thomas von Avicenna wesentlich beeinflußt (Quodlib. 8 a. 4. Vgl. De ente et essentia c. 4). Freilich die neuplatonische Färbung von Avicennas Aristotelismus hat sich Thomas nicht zu eigen gemacht. Was sein Verhältnis zu Averroes betrifft, so tritt der Kommentator in den ersten Werken des heiligen Thomas, namentlich im Sentenzenkommentar, sehr ausgiebig entgegen. Gerade im Sentenzenkommentar tritt uns mehrfach Aristoteles „secundum expositionem Averrois" (Commentatoris) entgegen, eine Wendung, die in der Metaphysik des Thomas von York gang und gäbe ist. Freilich die Polemik gegen Averroes tritt schon frühzeitig bei Thomas auf, erst etwas schüchterner wie in der Schrift De ente et essentia. In der Schrift De natura materiae et dimensionibus interminatis sind die Irrtümer des Averroes deutlich gekennzeichnet: manifestus est error Averrois (c. 4). In der Summa contra Gentes (besonders II 59 n. 61) wird diese Polemik viel schärfer und entschiedener. In der 1270 gegen Siger von Brabant verfaßten Streitschrift De unitate intellectus contra Averroistas wird Averroes als „Peripateticae philosophiae depravator" und „perversor" gebrandmarkt. Am schärfsten ist die Auseinandersetzung mit Averroes in den zum größeren Teile den letzten Lebensjahren des Aquinaten angehörenden Aristoteleskommentaren, in denen bezüglich des Averroes so oft die Bemerkung: contra Aristotelem, contra Aristotelis intentionem et contra veritatem wiederkehrt. Es ist für die endgültige Gestaltung des Thomistischen Aristotelismus, der von Haus aus mehr averroistisch gestimmt war, das eigene selbständige Aristotelesstudium an der Hand der griechisch-lateinischen Übersetzungen und unter der Mitwirkung Wilhelms von Moerbeke ein sehr wichtiges Moment gewesen. Dazu kommt auch noch der Umstand, daß Thomas später mit griechischen Aristoteleskommentatoren, mit Simplikios, Johannes Philoponos, bekannt wurde. Es ist auffallend, daß er schon in der Summa contra Gentiles (II 61) sich gegenüber der Aristotelesdeutung des Averroes auf die exemplaria graeca beruft.

Und doch hat Thomas, wie dies Baeumker mit Recht hervorhebt, trotz seiner scharfen Polemik gegen Averroes und Averroismus mit diesem eine Reihe von Sätzen gemeinsam und ist mit ein paar solchen Thesen auch unter die Verurteilungsdekrete averroistischer Sätze durch Robert Kilwardby und Stephan Tempier (1277) geraten. Auch die Methode und Technik der Thomistischen Aristoteleskommentare gemahnt sehr an die Einrichtung der Kommentare des Averroes. Freilich war zu der Zeit, da Thomas seine Aristoteles-

kommentare geschrieben hat, die gleiche Interpretationsmethode in der Erklärung der Heiligen Schrift heimisch geworden. Ich kann hier die vielen zum Weiterforschen lockenden Anregungen von Baeumkers Darlegungen nicht weiter verfolgen.

d. Den Abschluß der ganzen Schrift bildet als deren vierter Abschnitt die Edition des Textes der Disputation des Petrus von Hibernia vor König Manfred auf Grund der Erfurter Handschrift. Dem auf das sorgfältigste und genaueste hergestellten Text sind doppelte Fußnoten beigegeben. Die einen sind paläographischer Natur und machen im einzelnen auf die Eigentümlichkeiten der nicht leicht leserlichen Handschrift, auf schwierige und schwer auflösbare Abbreviaturen, auf mancherlei Lesungen, auf Lücken, Rasuren usw. aufmerksam. Die Eigenart der Handschrift wird uns dadurch lebendig vergegenwärtigt. Die zweiten Fußnoten geben den sorgfältigen Zitaten- und Quellennachweis. Es gibt der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie einen ganz eigenen Reiz, wenn philosophische Persönlichkeiten und Ideen aus mit Liebe und Sorgfalt untersuchten Pergament- und Papierhandschriften zu uns sprechen. Man fühlt sich da gewissermaßen leichter in diese ganze Gedankenwelt ein. Auch diese Seite und Art von Baeumkers Forschung, der wir seit der Herausgabe von Avencebrols Fons vitae so viele teils selbst hergestellte, teils von ihm angeregte Editionen scholastischer Texte verdanken, kommt in dieser Arbeit über Petrus von Hibernia in mustergültiger Weise zur Geltung.

Der Aristotelismus des Petrus von Hibernia zeigt sich noch ausführlicher und deutlicher in Kommentaren zu aristotelischen Schriften, die uns von ihm handschriftlich erhalten sind. Zwei Vatikanische Codices, auf welche mich Mons. Pelzer aufmerksam zu machen die Güte hatte, enthalten Aristoteleskommentare aus der Feder des Petrus von Hibernia, welche in ihrer ganzen Anlage und Technik sich als literarische Fixierung von Vorlesungen erweisen. Cod. lat. 825 enthält von fol. 92^r bis 102^r Kommentare zu Delongitudine et brevitate vitae und zu De morte et vita. Auf fol. 102^r ist der Verfasser ganz klar angegeben. Et hec sufficiant ad presens de morte et vita. Deogratias. Magister Petrus de ybernia fecit hoc opus. Das Initium lautet fol. 92^r: Sicut habetur in libro de pura bonitate res omnes habent essentiam preter ens primum et res vive sunt mote per essentiam suam propter vitam primam. Dem Kommentar ist eine längere Einleitung vorausgeschickt. Der Kommentar selbst verbindet ganz ähnlich wie die Aristoteleserklärungen des Nikolaus von Paris die lectio mit der quaestio. Es wird zuerst eine Texteinteilung gegeben, wobei aristotelische Texte als Stichworte verwendet werden. Hieran reihen sich dann Quaestiones, welche Zweifel und Schwierigkeiten in der

Fassung der scholastischen Quaestionentechnik behandeln und lösen. Oftmals ist Averroes zitiert. Die zweite Vatikanische Handschrift, die uns Aristoteleskommentare des Petrus von Hibernia darbietet, ist Cod. Vat. lat. 5989. Hier beginnt auf fol. 63r ein Kommentar des Petrus von Hibernia zur Isagoge des Porphyrius, dem sich von fol. 82r an ein Kommentar zu Perihermeneias anschließt. Die Autorschaft ist fol. 63r durch die oben am Rand stehende Bemerkung ausgesprochen: Scriptum super Porfirium et Perihermeneias magistri Petri de Ybernia conventus fratrum minorum de bononia. Dieser Zusatz ist nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob ein Franziskaner namens Petrus von Hibernia der Verfasser wäre, dagegen spricht schon das Fehlen der Bezeichnung frater. Es gleichen diese Kommentare in ihrer ganzen Methode auch dem Kommentar des Petrus von Hibernia in der anderen Vatikanischen Handschrift. An der Spitze des Kommentars zu Isagoge steht von fol. 63r bis 66r eine ausführliche Wissenschaftslehre, wie ja auch Nikolaus von Paris seinen Isagogeerläuterungen eine eingehende Einteilung der Wissenschaft vorangestellt hat. Das Initium dieser Wissenschaftslehre und damit des Isagogekommentars lautet: Sicut dicit Philosophus creata estanima ad totius sapientie Ymaginem omnium species in se gerens. Es ist diese Wissenschaftslehre, auf welche ich bei einer anderen Gelegenheit näher eingehen werde, eine scharfsinnige Ableitung der einzelnen Wissenschaften aus höheren Einteilungsgründen, welche eine große Vertrautheit mit der aristotelischen Gedankenwelt verrät. Der Kommentar selber, der teilweise sehr eingehend ist, ist eine Verbindung von commentum und quaestio. Allenthalben bemerkt man das Hervorgewachsensein dieser Schrift aus dem Unterricht. Auf fol. 70r z. B. lesen wir: Hec est summa et continentia partium lectionis ... Circa presentem lectionem sunt octo notabilia. Aristoteles ist ungemein oft zitiert und der maßgebende Philosoph. Auch der Timaeus Platons, sodann Algazel, Avicenna, Averroes (Commentator) und der Fons vitae des Avencebrol u. a. begegnen uns. Auch dem Kommentar zu Perihermeneias ist eine allerdings wesentlich kürzere Wissenschaftseinteilung vorausgeschickt, welche fol. 82r also beginnt: Philosophia est cognitio veritatis omnium rerum et secundum quod possibile est naturam entium comprehendere.

VIII.

DIE ARISTOTELESKOMMENTARE DES HEILIGEN THOMAS VON AQUIN.

§ 1. *Literarhistorische Untersuchungen.*

Die ersten Fragen, die bei der Beurteilung der Aristoteleskommentare des heiligen Thomas sich uns zur Beantwortung vorlegen, sind literarhistorischer Natur. Wir müssen uns in erster Linie darüber klar werden, welche aristotelische Werke der englische Lehrer kommentiert hat. Hieran schließt sich die Untersuchung, wann diese Kommentare entstanden sind. Schließlich ist es noch von Interesse zu wissen, welcher Text oder vielmehr welche lateinische Aristotelesübersetzung vom Aquinaten hier benützt ist.

Für diese literarhistorischen Vorfragen können wir Orientierung erwarten von den ältesten Biographen des heiligen Thomas, von den ältesten und verlässigsten Verzeichnissen seiner Werke und von der handschriftlichen Überlieferung dieser Aristoteleskommentare. Bezüglich der Aristotelesübersetzungen, die hier in Betracht kommen, sollen in aller Kürze die Ergebnisse der neuesten Forschungen, so weit sie hier einschlägig sind, angeführt werden. Es kann das im Lichte der handschriftlichen Forschung sich immer mehr klärende Problem der lateinischen Aristotelesübersetzungen nur insoweit unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, als die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas dies erheischen.

Die Beantwortung der Frage nach dem Umfang der Kommentierungstätigkeit, die Thomas den aristotelischen Schriften widmete, ist jetzt wesentlich erleichtert durch die neuesten Untersuchungen über die authentischen Schriften des Aquinaten.[1] Wilhelm von Tocco gibt in seiner Thomasbiographie nur eine ganz allgemeine Übersicht über die Aristoteleserklärung des heiligen Thomas: Scripsit etiam super Philosophiam naturalem et moralem et super

[1] P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin². Fribourg 1910. M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin. Auf Grund der alten Kataloge und der handschriftlichen Überlieferung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXII, 1—2). Münster 1920. Eine sehr klare und übersichtliche Darstellung der bisherigen Forschungsergebnisse mit guten eigenen Bemerkungen gibt P. A. Bacic O. Pr. Introductio compendiosa in Opera S. Thomae Aquinatis. Angelicum. Annuarium Unionis Thomisticae. 1925, 82—106, 145—184, 223—276. (Auch separat erschienen.)

Metaphysicam.[2] Tolomeo von Lucca bemerkt auch ganz allgemein, daß Thomas „quasi totam philosophiam sive Moralem sive Naturalem" kommentiert hat und hebt unmittelbar darauf noch die Kommentare zur Ethik und Metaphysik rühmend hervor. Im weiteren Verlauf erwähnt Tolomeo noch eigens die Erklärungen des heiligen Thomas zu De coelo et mundo, De generatione et corruptione und schließlich zu den logischen Schriften Perihermeneias und Analytica Posteriora.[3] Das von Mandonnet als offizieller Katalog gewertete Verzeichnis des Bartholomaeus von Capua (Logotheta) aus dem Jahre 1319 führt folgende Aristoteleskommentare des heiligen Thomas auf[4]:

Super primum Perihermenias.
Super librum Posteriorum.
Super librum Physicorum.
Super libros de coelo tres.
Super primum librum de Generatione.
Super duos libros Metheororum.
Super secundum et tertium De Anima.
Super librum De Sensu et Sensato.
Super librum De Memoria et Reminiscentia.
Super Metaphysicam.
Super librum Ethicorum.
Super Politicam libros quattuor.

Dazu fügt diese Liste von sicher echten Werken des heiligen Thomas noch unter den Werken, die Thomas nicht selber niedergeschrieben und ediert hat, sondern die von seinen Schülern auf Grund seiner Vorlesungen nachgeschrieben worden sind (Reportata) noch an:

Lecturam super primum De Anima; frater Raynaldus de Piperno.

Aus dieser Zusammenstellung ist etwas doppeltes ersichtlich. Einmal hat Thomas nicht den ganzen Komplex aristotelischer und pseudo-aristotelischer Schriften, wie sie in so vielen Codices des 13. und 14. Jahrhunderts aneinandergereiht sind, kommentiert. Der Umfang seiner Aristoteleskommentierung ist ein erheblich geringerer als derjenige der Aristotelesinterpretation seines Lehrers Albertus Magnus. Fürs zweite hat Thomas einzelne Schriften des Stagiriten, deren Erklärung er in Angriff genommen, nicht vollständig kommentiert. Es findet sich auch unter den Aristoteleskommentaren des Aquinaten manches Fragment, mancher Torso. Der Katalog des Logotheten sagt uns, daß das zweite Buch von Perihermeneias und von De Generatione et corruptione, das vierte Buch von De coelo et mundo, das dritte und vierte Buch der Meteorologica, die vier letzten Bücher der Politik von Thomas nicht mehr erklärt

[2] Mandonnet l. c. p. 80. [3] Mandonnet 60, 61, 63. [4] Mandonnet 31.

worden sind und daß wir seinen Kommentar zum ersten Buch von De Anima nur in der Nachschrift seines Schülers und Freundes Reginald von Piperno besitzen.

Der Katalog der Werke des heiligen Thomas, den der sehr verlässige und gewissenhafte Dominikanerhistoriker Bernard Guidonis aus den Jahren 1324 bis 1326 uns hinterlassen hat, zählt die gleichen thomistischen Aristoteleskommentare wie der offizielle Katalog auf und macht dabei die Einschränkung, daß Thomas nur die drei ersten Bücher De coelo et mundo, die zwei ersten Bücher der Meteorologica, nur das zweite und dritte Buch De anima und bloß die vier ersten Bücher der Politik kommentiert hat.[5]

Die eingehendsten Notizen über den Umfang der von Thomas gefertigten Aristoteleskommentare gibt die im Chronicon des Dominikaners Nicolaus Trivetus uns erhaltene Liste der Werke des heiligen Thomas.[6] A. Potthast rühmt diesem Chronisten „genauen Sammelfleiß" nach.[7] Mandonnet ist der Anschauung, daß diese Liste von dem 1319 fertiggestellten offiziellen Katalog abhängig ist. Indessen hat P. Fr. Pelster überzeugend nachgewiesen, daß Nicolaus Trivetus schon früher geschrieben hat und folglich vom offiziellen Katalog ganz unabhängig ist.[8] Man nimmt auch an, daß sein Chronicon etwa 1310 fertiggestellt worden ist.

Nicolaus Trivetus führt nun folgende Aristoteleskommentare des heiligen Thomas auf: Exposuit etiam libros Philosophiae plurimos, puta:

Physicorum libros octo complete;
Coeli et Mundi primum secundum et tertium;
Metheororum, primum et secundum;
De Anima, secundum et tertium;
De Generatione et Corruptione, libros duos;
De Sensu et Sensato;
De Memoria et Reminiscentia;
Ethicorum libros decem;
Metaphysicae duodecim;
libros Posteriorum,
et primum Perihermenias, principiumque secundi.

Der Kommentar zur Politik fehlt hier, derselbe ist aber durch die anderen

[5] Mandonnet 69. [6] Mandonnet 49.

[7] A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi[2] II, Berlin 1896, 1073.

[8] Fr. Pelster S. J., Der Katalog des Bartholomaeus von Capua und die Echtheitsfrage bei den Schriften des heiligen Thomas von Aquin. Zeitschrift für katholische Theologie 41 (1917), 820—832. Vgl. auch meine Besprechungen von Mandonnets Buch in der Theologischen Revue 10 (1911), 393—398.

Kataloge bezüglich der ersten Bücher als authentisches Werk des heiligen Thomas sichergestellt. Aus diesen Angaben der Kataloge läßt sich der Umfang der sicher authentischen Aristoteleserklärungen des heiligen Thomas also abgrenzen, wobei Notizen in Handschriften nicht selten eine entscheidende Rolle spielen:

1. *Kommentar zum ersten Buch und zum Anfang des zweiten Buches von Perihermeneias.* Die von Thomas selbst herrührende Erklärung bricht im zehnten Kapitel des nur ein einziges Buch darstellenden griechischen Originals ab (lib. II lect. 2). Im Cod. Urbin. lat. 214 fol. 233ʳ ist die Abgrenzung ganz genau gegeben: Hucusque scripsit S. Thomas de Aquino ord. pred. Die Gesamtausgaben der Werke des heiligen Thomas bringen von lib. II lect. 3 an die spätere Fortsetzung des Kommentars durch Kardinal Cajetan. Die Inkunabeldrucke entnehmen diese Fortsetzung dem Perihermeneiaskommentar des Dominikaners Gratiadeus de Esculo.

2. *Kommentar zu den beiden Büchern der Analytica Posteriora.*

3. *Kommentar zu den acht Büchern der Physik.*

4. *Kommentar zu den zwei ersten Büchern und zum Anfang des dritten Buches* (lect. 8 inclus.) De caelo et mundo. Es findet sich diese Abgrenzung im Cod. Vat. lat. 218. Auch im Cod. Borghes. 114 steht nach lib. III lect. 8 die Notiz: Usque huc frater thomas: hic incipit magister petrus de alvernia (fol. 110ᵛ).

5. *Kommentar zum ersten Buch De generatione et corruptione.* Es stammt bloß der Kommentar zum ersten Buch bis lect. 17 inclus. von Thomas selbst, wie aus einer Notiz im Cod. 274 fol. 92ʳ des Merton College deutlich hervorgeht.

6. *Kommentar zu den zwei ersten Büchern der Meteorologica.* Näherhin schließt der von Thomas selbst stammende Teil der Expositio nach dem Zeugnis von Cod. Vat. lat. 846 mit lib. II lect. 8. Im Cod. 287 des Balliol College bricht der Text des heiligen Thomas erst in lect. 10 ab. Auf Grund von Marginalglossen im Cod. Vat. lat. 2072 teilt die Editio Leonina noch die ganze lectio 10 Thomas zu.

7. *Kommentar zu den drei Büchern De Anima.* Die Bücher II und III stammen von Thomas selbst, Buch I ist eine Nachschrift aus der Feder des Freundes und Socius des heiligen Thomas Reginaldus von Piperno und kann inhaltlich als thomistische Schrift betrachtet werden.

8. *Kommentar zu De Sensu et Sensato.*

9. *Kommentar zu De Memoria et Reminiscentia.*

10. *Kommentar zu den ersten zwölf Büchern der Metaphysik.* Zu den beiden letzten Büchern der Metaphysik schrieb Thomas keinen Kommentar.

11. *Kommentar zu den zehn Büchern der nikomachischen Ethik.*

12. Bezüglich des *Politikkommentars* des heiligen Thomas geben die Kataloge kein richtiges Bild. Der Dominikaner Theophilus von Cremona behauptet, daß Thomas nur das erste und zweite Buch ganz, das dritte nur zur Hälfte bis lect. 6 inclusive erklärt hat. Mandonnet bemerkt eben mit Berufung auf die ältesten Verzeichnisse, daß dies nicht wahrscheinlich ist. Indessen ist dem wirklich so, der von Thomas selbst stammende Teil des Politikkommentars erstreckt sich nach ganz zuverlässigen Abgrenzungen in den Handschriften nicht weiter als bis lib. III lect. 6 einschlußweise. Wir werden weiter unten, wo wir von Petrus von Alvernia als Fortsetzer und Vollender thomistischer Aristoteleskommentare handeln, den handschriftlichen Nachweis dafür erbringen. Es ist dies ein deutlicher Beweis dafür, daß zur Bestimmung der echten Thomasschriften die Mitteilungen der alten Kataloge nicht ausreichen, sondern daß hier auch die handschriftliche Überlieferung als mindestens gleichwertiger Zeuge zu hören ist.

Aus dieser Abgrenzung der sicher echten Aristoteleskommentare des heiligen Thomas ist ersichtlich, daß die folgenden teils im Stamser Katalog angemerkten, großenteils in den Druckausgaben veröffentlichten, dem englischen Lehrer zugeeigneten Kommentare zu aristotelischen bzw. pseudo-aristotelischen Schriften als apogryph zu betrachten sind: De somno et vigilia, De somniis, De divinatione per somnia, De motu progressivo animalium, De morte et vita. Von den beiden letzten Werken haben wir keinen Text, sondern nur Titelüberschriften im Stamser Katalog, die übrigen sind unter den Werken des heiligen Thomas abgedruckt. Es sind auch in manchen Handschriften dem heiligen Thomas Aristoteleskommentare zugeteilt, die nicht zu der von uns soeben festgestellten Zahl sicher echter Thomaswerke gehören. So wird z. B. in einer Handschrift zu Bruges (Cod. 493) dem Aquinaten ein Kommentar zur Topik zugeteilt, der ihm aber nicht angehört.[9] Es werden ja auch anderen großen Scholastikern wie z. B. Alexander von Hales und Duns Skotus Aristoteleskommentare zugeteilt, die nicht von ihnen stammen.

Bezüglich der Chronologie der Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin gibt Tolomeo von Lucca zwei Zeitpunkte an.[10] In die Zeit, da Thomas am Hofe Urbans IV. weilte, läßt unser Historiograph die expositio der philosophia moralis et naturalis, vor allem die Kommentare zur Metaphysik und Ethik fallen. Als zweite Periode der Aristoteleserklärung bestimmt er die Zeit Gregors X., also den zweiten Pariser Aufenthalt des heiligen

[9] Laude, Catalogue des manuscrits de la bibliothèque publique de Bruges. Bruges 1859, Seite 428.

[10] Mandonnet 60, 61 u. 63.

Thomas (1269—1272) und überhaupt die letzten Arbeitsjahre des großen Theologen, aus der so manche unvollendet gebliebene Arbeit den allzufrühen Tod des rastlos arbeitenden, im Dienste der Wissenschaft sich verzehrenden Forschers uns kündet. In diese Jahre fallen nach Tolomeo de Lucca die unvollendet gebliebenen Kommentare zu De coelo et mundo, zu De generatione et corruptione und zur Politik. Bezüglich der Kommentare zu Perihermeneias und zu den Analytica Posteriora gibt Tolomeo keine näheren Angaben. Aber er stellt sie auch mit Schriften zusammen, die den letzten Lebensjahren des Heiligen zugehören.

Eine willkommene Ergänzung und Bestätigung zu den Angaben Tolomeos von Lucca bietet der Brief der Pariser Artistenfakultät an das Generalkapitel des Predigerordens vom 2. Mai 1274, in welchem die ergreifende Totenklage um den allzufrüh heimgegangenen Professor und Gelehrten erhoben und um den Leib und den philosophischen literarischen Nachlaß des Aquinaten gebeten wird.[11] Es ist hier die Rede von „scripta ad philosophiam spectantia", die Thomas in Paris angefangen, aber vor seiner Abberufung nicht vollendet hat und die er nach der Vermutung der Pariser Artistenfakultät in Italien möglicherweise fertiggestellt hat. Von Aristoteleskommentaren ist hier derjenige De coelo et mundo erwähnt. Vielleicht sind unter den „ad loycam pertinentia" auch Aristoteleserklärungen (Kommentar zu Perihermeneias) zu verstehen. Außer diesen äußeren Zeugnissen kommen für die Zeitbestimmung dieser Aristoteleserklärungen auch Angaben im Kontext selber in Betracht, vor allem Verweisungen auf andere Schriften des heiligen Lehrers, Rücksichtnahme auf theologische Zeit- und Streitfragen, Zitate aus Autoren, die zu einer bestimmten Zeit übersetzt und bekannt worden sind. Mit Verwertung der äußeren Zeugnisse und der im Text der Kommentare selbst gegebenen Anhaltspunkte, läßt sich die Chronologie einer Reihe von Aristoteleserklärungen des heiligen Thomas mit großer Sicherheit festsetzen.

1. Kommentar zu De coelo et mundo, ungefähr aus dem Jahre 1272. Daß dieser Kommentar nach 1268 geschrieben ist, ergibt sich schon aus der Benützung der Στοιχείωσις θεολογική des Proclus, die bekanntlich 1268 von Wilhelm von Moerbeke in Viterbo ins Lateinische übersetzt wurde. Aus dem Schreiben der Pariser Artistenfakultät erhellt, daß dieser Kommentar von Thomas in Paris begonnen und 1272 bei seinem Weggang aus Paris unvollendet war. Mandonnet, der in diesem Kommentar auch eine Bezugnahme auf

[11] Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis I p. 504 sq. A. Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters XX, 5), Münster 1922, 1—32: Der Brief der Pariser Artistenfakultät über den Tod des heiligen Thomas von Aquino.



Sigers von Brabant De anima intellectiva finden will, bemerkt: „Le De coelo et mundo de Thomas d'Aquin a été composé peu de temps (vers 1272) après le De anima intellectiva de Siger, qui est de 1270.[12] Der sicherste Beweis für die Richtigkeit dieser Datierung ist die weitgehende Benützung des Kommentars, den Simplicius zu diesem aristotelischen Werke geschrieben hat. Dieser Kommentar des Simplicius ist aber erst im Juni 1271 von Wilhelm von Moerbeke aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt worden.

2. Den Kommentar zur Metaphysik können wir nicht mit Tolomeo von Lucca in das Pontifikat Urbans IV., also in die Zeit 1261—1264 setzen. Auch die Zeitbestimmung durch P. Mandonnet (vers 1265) ist zu früh. Es zitiert nämlich der heilige Thomas in seinem Metaphysikkommentar l. III lect. 11 den Kommentar des Simplicius zu den aristotelischen Kategorien (Simplicius in commento Praedicamentorum). Nun ist aber nach einer Datierung im Cod. lat. Class. 10 n. 20 der Biblioteca Marciana zu Venedig die Übersetzung dieses Kommentars aus dem Griechischen ins Lateinische durch Wilhelm von Morbeke im März 1266 zum Abschluß gekommen.[13] Folglich hat der heilige Thomas seinen Metaphysikkommentar nach diesem Zeitpunkt geschrieben. Ich möchte aber diesen Kommentar nicht über das Jahr 1268 oder gar 1270 hinaus ansetzen. Ein Grund hiefür ist, daß Siger von Brabant in den von mir entdeckten Quaestionen zur aristotelischen Metaphysik, die nach 1268, wohl aber nicht nach 1270 abgefaßt sind, zu einer Stelle des Thomistischen Metaphysikkommentars Stellung nimmt.[14] Allerdings hat soeben A. Mansion in seiner Untersuchung über den Metaphysikkommentar des heiligen Thomas (Revue néoscolastique 1925, âout) als Zeitpunkt, in welchem dieser Kommentar zu Ende geführt worden ist, das Ende von 1271 oder den Anfang von 1272 angegeben. Er führt hiefür einen sehr beachtenswerten Grund an. Thomas zitiert im zwölften Buche lect. 7 seines Buches einen Text des Simplicius, der aus

[12] Mandonnet, Siger de Brabant I² Louvain 1911, 145 Anm. 5. In der Chronologie sommaire der Werke des heiligen Thomas, die Mandonnet seiner von ihm mit Destrez herausgegebenen Bibliographie thomiste (Le Saulchoir 1920) vorangestellt hat, gibt Mandonnet als Abfassungszeit dieses Kommentars 1272—1273 an (pag. XII).

[13] J. Valentinelli, Bibliotheca manuscripta ad S. Marcum Venetiarum IV. Venetis 1871, 16.

[14] Vgl. M. Grabmann, Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien. Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Philologische und historische Klasse, München 1924. M. Grabmann, Neuaufgefundene „Quaestionen" Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559). Miscellanea Francesco Ehrle, Roma 1924 I, 103—147. Den Text aus Siger von Brabant, in welchem dieser ein Zitat aus dem Metaphysikkommentar des Aquinaten (l. IV lect. 1) anführt und bekämpft, habe ich abgedruckt in einer Abhandlung: Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrata. Acta hebdomadae thomisticae, Roma 1924, 108.

dessen Kommentar zu De caelo et mundo herrührt, und bringt im gleichen Zusammenhange Gedanken, die ebenfalls in diesem griechischen Kommentar ausgesprochen sind. Nun ist, wie uns schon bekannt ist, die Übersetzung dieses Kommentars durch Wilhelm von Moerbeke am 16. Juni 1271 abgeschlossen worden. Also ist der Metaphysikkommentar des heiligen Thomas, wenigstens das zwölfte Buch desselben, nach diesem Zeitpunkte anzusetzen. A. Mansion redet allerdings von der Möglichkeit, daß Thomas von Wilhelm von Moerbeke schon der Abschluß der Übersetzung diese Texte oder deren Inhalt mitgeteilt erhalten habe. Auf die Verschiedenheit, wie Thomas im dritten Buche den Kategorienkommentar des Simplicius (Simplicius in commento Praedicamentorum) und im zwölften Buch den Kommentar zu De coelo et mundo (ut Simplicius dicit, also ohne Angabe des Buches) zitiert, wird man auch kein besonderes Gewicht legen dürfen.

3. Kommentar zu Perihermeneias, auch aus dem zweiten Pariser Aufenthalt 1269—1272. Mandonnet gibt als Abfassungszeit 1269—1271 an.

4. Kommentar zu den Meteorologica aus den Jahren 1269—1272. Thomas sagt nämlich l. II lect. 10 selbst, daß er diesen Kommentar in Paris ausarbeite: „Non enim est idem horizon habitantibus hic Parisiis et habitantibus Romae." Mandonnet gibt als Abfassungszeit 1269—1271 an.

5. Kommentar zu De anima aus den Jahren 1270—1272. Thomas beruft sich nämlich l. III lect 7 auf seine Schrift De unitate intellectus contra Averroistas aus dem Jahre 1270: „Sunt autem plura alia, quae contra hanc positionem dici possunt; quae alibi diligentius pertractavimus". Aus dem ganzen Kontext ist ersichtlich, daß es sich hier um die averroistische These von der unitas intellectus possibilis handelt: „Unde manifestum est, quod intellectus possibilis pars animae est, et non substantia separata." Ganz sicher ist diese Zeitbestimmung nicht, da Thomas auch anderwärts, wenn auch nicht mit der gleichen Ausführlichkeit wie in der Schrift De unitate intellectus, gegen den Monopsychismus des Pariser lateinischen Averroismus Stellung genommen hat. Mandonnets Datierung des Kommentars zu De anima (ca. 1266) ist wohl zu früh.

6. und 7. Die Kommentare zu De sensu et sensato und De memoria et reminiscentia werden im unmittelbaren Anschluß an den Kommentar zu De anima entstanden sein. Mandonnet datiert sie gleich diesen ca. 1266.

8. Der Kommentar zu De generatione et corruptione stammt jedenfalls aus den letzten Lebensjahren des heiligen Thomas. Wilhelm von Thocco hat nämlich beim Heiligsprechungsprozeß die Aussage gemacht, daß er gesehen habe, wie Thomas an diesem Kommentar zu De generatione gearbeitet habe

und daß seines Wissens dies die letzte literarische Leistung des Heiligen gewesen sei.[15] Man wird ihn in die Zeit von 1272—1273 mit Mandonnet setzen dürfen.

Keine rechten Anhaltspunkte lassen sich finden, um den Physikkommentar zeitlich zu fixieren. Mandonnet gibt als Abfassungszeit ca. 1265 an. Dies scheint mir zu früh angesetzt zu sein. Der Grund für eine spätere Zeit scheint mir in der ganz verschiedenen Beurteilung der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt zu sein, die Thomas im 8. Buch lect. 2 seines Physikkommentars im Unterschied von der Theologischen Summa I qu. 46 a. 1 und von der Quaestio disputata de Potentia 3 a. 17 gibt. In der Theologischen Summa, deren erster Teil um 1266 in Rom entstanden ist, sagt der Aquinate, daß die aristotelischen Beweise für die Ewigkeit der Welt keine rationes demonstrativae simpliciter, sondern secundum quid seien. Jn der gleichzeitig ebenfalls in Rom geschriebenen Quaestio disputata de Potentia bemerkt Thomas: Diligenter consideranti rationes eius (Aristiotelis) apparent quasi rationes disputantis contra positionem. Ganz anders ist das Urteil im Physikkommentar: Quidam vero frustra conantes Aristotelem non contra fidem locutum esse dixerunt, quod Aristoteles non intendit hic probare quasi verum, quod motus fuit perpetuus: sed inducere rationem ad utramque partem quasi ad rem dubiam. Quod ex ipso modo dicendi frivolum apparet. Diese Äußerung steht in so scharfem Gegensatz zu den angegebenen Texten der Summa theologica und der Quaestio disputata de Potentia, daß man an eine mit diesen beiden Werken gleichzeitige Abfassung des Physikkommentars nicht gut denken kann. Auffallend ist die Übereinstimmung dieser Stelle des Physikkommentars mit einem Texte im Physikkommentar Sigers von Brabant: Quidam tamen volentes concordare intentionem Aristotelis fidei dicunt, quod Aristoteles non fuit opinatus ex istis rationibus mundum esse eternum nec tenuit eas demonstrationes concludentes, sed solum adduxit istas rationes propter dubitationem et non propter aliquid aliud. Istud tamen manifeste est falsum, quia sic sequeretur, quod Aristoteles dubitaret in maiore parte philosophie sue. (Clm. 9559 fol. 102^r). Man wird auch den Physikkommentar des heiligen Thomas in die Zeit nach 1268 datieren, in die Zeit der zweiten Pariser Lehrtätigkeit des Heiligen herabrücken müssen.

Das gleiche wird man auch mit dem Politikkommentar, den auch Mandonnet ca. 1268 ansetzt, tun müssen. Derselbe ist nur zum kleineren Teile von Thomas selbst angefertigt und dann nach dem Tode des Heiligen von Petrus von Alvernia vollendet worden. Petrus von Alvernia ist erst in der zweiten

[15] Acta Sanctorum Martii I, 705.

Pariser Lehrperiode des Aquinaten dessen Schüler geworden. Man wird den Politikkommentar auch in die Zeit nach 1268 ansetzen müssen.

Keine Anhaltspunkte besitzen wir für die zeitliche Einreihung der Kommentare zur nikomachischen Ethik und zu den Analytica Posteriora. Mandonnet setzt die Ethik ca. 1269 und die Analytica ca. 1268 an. Da der Kommentar zu Periherimeneias in die späteste Lebenszeit des heiligen Thomas fällt, so ist es wahrscheinlich, daß auch die Erklärung der Analytica in keinem großen zeitlichen Abstand dazu steht. So fallen denn im Grunde genommen alle Aristoteleserklärungen des heiligen Thomas in die letzte Schaffensperiode seines Lebens, die mit seiner zweiten Berufung an die Universität Paris im Jahre 1268 beginnt. Das chronologische Bild hat sich durch die neueste aus den Handschriften schöpfende Forschung ganz verändert. Früher hat man unter dem Einfluß von K. Werner den größten Teil dieser Aristoteleskommentare in die Zeit des Aufenthaltes des Heiligen am Hofe Urbans IV. in Orvieto (1261—1264) verlegt. Durch die nunmehrige Chronologie erscheinen allerdings die letzten Lebensjahre des heiligen Thomas ungemein mit literarischer Arbeit überlastet, zumal wenn man bedenkt, daß ein großer Teil der Theologischen Summa und der Quaestiones Disputatae und Quodlibet, eine Anzahl von Opuscula und zwar gerade der umfangreichsten und schwierigsten Opuscula und der Kommentar zum liber de causis, endlich noch exegetische Werke aus diesen gleichen wenigen Jahren stammen. Wir finden es begreiflich, wenn Thomas unter dieser Riesenarbeit, die neben seiner akademischen Lehrtätigkeit einherging, schließlich gesundheitlich zusammengebrochen ist. Seine intensive Produktivität gerade an Aristoteleskommentaren wird wohl auch durch die so rege Tätigkeit auf gleichem Gebiete in der Pariser Artistenfakultät, in der Siger von Brabant, Boetius von Dacien, Petrus von Alvernia, Heinrich von Brüssel, vielleicht auch schon Jakob von Douai und Bartholomaeus von Brügge ihre Aristoteleskommentare ausarbeiteten, beeinflußt sein. Es wird überhaupt durch die Erforschung der Aristoteleskommentare der Artistenfakultät viel neues Licht auch auf das geschichtliche, methodische und inhaltliche Verständnis der thomistischen Aristotelesdeutung sich ergießen.

Wir müssen noch in Kürze auf die Aristotelesübersetzungen, welche Thomas seinen Kommentaren zugrundegelegt hat, eingehen, da von der Güte und Verlässigkeit dieser Versionen ja auch der Wert der thomistischen Aristoteleserklärung für das Aristotelesverständnis abhängt. Es können hier natürlich nur die Hauptergebnisse der neuesten Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des Mittelalters, soweit die Aristoteleskommentare des Aquinaten davon berührt sind, erwähnt werden. Seit Cl. Baeumker den

von Alfred von Sareshel in seiner Schrift De motu cordis benützten Aristotelesübersetzungen nachgegangen ist und ich meine Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts veröffentlicht habe, ist durch eine Reihe wertvoller Spezialuntersuchungen viel Licht in dieses verwickelte Problem geflossen. Ich nenne hier die Untersuchungen von Msgr. Pelzer, von P. Fr. Pelster, von B. Geyer, Ch. H. Haskins, F. H. Fobes, W. L. Lorimer, A. Mansion.[16]

Für uns kommt das Problem der mittelalterlichen lateinischen Aristotelesübersetzungen[17] natürlich nur in dem Umfange in Betracht, als eben Thomas die aristotelischen Schriften kommentiert hat. Es sei hier sogleich hervorgehoben, daß in den Handschriften dieser thomistischen Aristoteleskommentare kein fortlaufender Text sich findet. Thomas bringt nach Ausweis der ältesten Codices, wie das ja auch andere Aristoteleserklärer des 13. Jahrhunderts, z. B. Siger von Brabant taten, nur Stichworte, kurze Lemmata aus dem aristotelischen Text, die in den Handschriften gewöhnlich unterstrichen sind. So enthält z. B. Clm. 8004 (Ende s. XIII) zwei Exemplare des Physikkommentars, welche in dieser Weise nur Stichworte der aristotelischen Textvorlage bieten. In den Druckausgaben des 15. Jahrhunderts und der Folgezeit wird der Thomaskommentar in Lektionen gegliedert und ist den einzelnen Lektionen die betreffende Aristotelesperikope in vollem Umfange vorangestellt.

Bei Wilhelm von Tocco lesen wir: „Scripsit etiam super Philosophiam naturalem et moralem et super Metaphysicam: quorum librorum procuravit quod fieret nova translatio".[18] Der Stamser Katalog berichtet: Fr. Wilhelmus Brabantinus, Corinthiensis (archiepiscopus) transtulit omnes libros natura-

[16] A. Pelzer, Les Versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle, Revue néo-scolastique de phil. 1921, 324—336. A. Pelzer, Un traducteur inconnu: Pierre Gallego, franciscain et premier évêque de Carthagène (1250 bis 1267), Miscellanea Francesco Ehrle, Roma 1924, 407—456. Fr. Pelster, Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters, Festgabe Cl. Baeumker, Münster 1923, 89—118. B. Geyer, Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin, Philos. Jahrbuch 1917, 392—415. Ch. H. Haskins, Studies in the History of Mediaeval Science, Cambridge (Mass., U. S. A.) 1924. F. H. Fobes, Mediaeval versions of Aristotle's Meteorology, Classical Review 10 (1915), 297—314. W. L. Lorimer, The text tradition of Pseudo-Aristotle „De mundo" thogether with an appendix containig the text of the medieval lat. versions, Oxford 1924. A. Mansion, Etude critique sur le texte de la Physique d'Aristote L. I—IV. Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes, 1923, 5—41.

[17] M. De Wulf, Histoire de la Philosophie médiévale[5] I Louvain 1924, 66—72, 223—237.

[18] Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin[2], 80. — Guillelmi de Tocco, Vita S. Thomae Aquinatis, Supplément de la Revue Thomiste, 1913, Nr. 3, p. 88.

lis et moralis philosophie de greco in latinum ad instantiam fratris Thomae".[19] Kann man nun aus diesen Angaben den Schluß ziehen, daß Thomas für alle seine Kommentare zu den aristotelischen Schriften eine eigens auf seinen persönlichen Wunsch gefertigte Übersetzung benützt hat? Die Kommentare zu den logischen Schriften: zu Periherimeneias und zu den Analytica Posteriora scheiden hier aus. Hier benützt Thomas den in der Schullogik des dreizehnten Jahrhunderts gebrauchten, in so vielen Handschriften der Logica vetus et nova uns erhaltenen lateinischen Aristoteles. Für Periherimeneias kommt natürlich die versio Boethiana in Verwendung. Hat nun aber tatsächlich Wilhelm von Moerbeke den durch die Wendung: „Philosophia naturalis et moralis et Metaphysica" umschriebenen Komplex aristotelischer Schriften neu übersetzt und hat Thomas diese Übersetzungen seinen Kommentaren zugrundegelegt? Eine nähere Untersuchung wird zeigen, daß diese Frage nicht ohne weiteres bejaht werden kann.

Ein sehr beachtenswerter Text findet sich im Kommentar zu De anima l. III lect. 4. Es handelt sich um die Interpretation folgender Aristotelesstelle: „Τὸ δ'αὐτὸ τούτοις βούλεται καὶ τὸ Ὁμήρου: ,τοῖος γὰρ νόος ἐστίν', πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπερλαμβάνουσιν" etc. (De anima l. III c. 3. 427a 25). Die von Thomas benützte lateinische Übersetzung hat folgenden Wortlaut: „Idem autem hic vult et id, quod est Homeri: ,Talis enim intellectus est in terrenis hominibus, qualem ducit in diem pater virorumque deorumque'. Omnes enim hi intelligere corporeum, sicut sentire opinantur." Thomas bemerkt nun in seinem Kommentar zu dieser Stelle, speziell zum Homerzitat, folgendes: „Sciendum est autem quod hunc versum Homeri Aristoteles non totum posuit, sed solum principium. Unde nec in Graeco nec in Arabico plus habetur quam hic. Talis enim intellectus est, ut sic intelligatur hoc dictum, sicut consuevimus inducentes aliquem versum, alicuius auctoris tantum ponere principium, si versus sit notus. Sed quia hic versus Homeri non erat notus apud Latinos Boethius totum posuit". Thomas spricht also den freilich geschichtlich unrichtigen Gedanken aus, daß die von ihm benützte lateinische Übersetzung der aristotelischen Schrift De anima ein Werk des Boethius ist. Für jeden Fall ergibt sich aus dieser Äußerung, daß diese lateinische Übersetzung von De anima nicht von Wilhelm von Moerbeke stammen kann. De anima scheidet also unzweifelhaft aus der Reihe derjenigen aristotelischen Schriften aus, die Wilhelm von Moerbeke „ad instantiam fratris Thomae" aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen

[19] Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert. Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 63.



hat. Auch in der Summa contra gentiles l. II c. 61 redet Thomas von einer translatio Boethii der Schrift De anima.[20]

Ein entscheidender Beweis dafür, daß für die thomistischen Kommentare zu De anima keine Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke in Betracht kommen kann, ist auch die Tatsache, daß die mit „Bonorum et honorabilium notitiam opinantes" beginnende griechisch-lateinische, von Thomas benützte Übersetzung von De anima schon in der Schrift De motu cordis des Alfred von Sareshel verwertet und zitiert ist. Es ist das große Verdienst Baeumkers, dies nachgewiesen und dadurch die irrigen Angaben, die durch Barach in die Erörterung der Aristotelesrezeption des 13. Jahrhunderts gekommen waren, korrigiert zu haben.[21] Baeumker hat zugleich den überzeugenden Nachweis erbracht, daß die Schrift De motu cordis um 1215 geschrieben worden ist. Alfred von Sareshel hat, wie Baeumker besonders mit Berufung auf eine Nürnberger Handschrift (Cod. Cent. V 59) dartut, eine griechisch-lateinische Übersetzung von De anima benützt, die nur hie und da von der durch Thomas benützten Übersetzung abweicht. Wilhelm von Moerbeke kann höchstens diese ältere griechisch-lateinische Übersetzung überarbeitet haben. Von einer neuen Übersetzung ist keine Rede. Die griechisch-lateinische Übersetzung ist, wie Baeumker feststellt, zeitlich früher als die (1217) von Michael Scottus veranstaltete arabisch-lateinische, deren Initium: „Quoniam de rebus omnibus honorabilibus est scire" lautet.

Ich habe durch Gegenüberstellung des Cod. lat. 2318 der Wiener Nationalbibliothek, der die gleiche griechisch-lateinische Übersetzung enthält wie die genannte Nürnberger Handschrift, und Cod. lat. 2291 der gleichen Bibliothek, der eine etwas spätere Epoche der Aristotelesrezeption darstellt und Textverschiedenheiten gegenüber der anderen Handschrift aufweist, dargetan, daß wir eine Revision der älteren griechisch-lateinischen Übersetzung durch Wilhelm von Moerbeke annehmen dürfen. Ob und in welchem Maße Thomas von dieser Revision Gebrauch gemacht hat, muß erst durch eine sorgfältige Vergleichung der Lemmata des lateinischen Aristotelestextes, wie sie in den Handschriften des thomistischen Kommentars zu De anima sind, mit den Handschriften der griechisch-lateinischen Übersetzung von De anima sowohl in der älteren wie auch in der revidierten Form festgestellt werden.

[20] Vgl. hierüber M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts, 193 ff.

[21] Cl. Baeumker, Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts. (Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, 1913, 9. Abhandlung) München 1913, 35—40.

Jedenfalls geht aus den angegebenen Äußerungen des heiligen Thomas über die translatio Boethii hervor, daß von einer durch Wilhelm von Moerbeke ganz neu angefertigten Übersetzung dieses Aristoteleswerkes keine Rede sein kann.

Doch nicht bloß De anima, sondern so ziemlich der ganze Complex der „libri naturales" des Aristoteles, welche Thomas erklärt hat, scheidet aus der von unserem Scholastiker beanspruchten Übersetzertätigkeit des Wilhelm von Moerbeke aus. Ein ganz überzeugender Beweis hiefür ist Cod. lat. Urbin. 206 der vatikanischen Bibliothek, der in England und zwar, wie in der Handschrift selbst angegeben ist (ff. 103v, 257v), im Jahre 1253 geschrieben worden ist.[22] Dieser Codex enthält nun griechisch-lateinische Übersetzungen der Physik, von De coelo et mundo, von De anima, von De generatione et corruptione, von De anima, De sensu et sensato und De memoria et reminiscentia, die alle das gleiche Initium mit den von Thomas in seinen Kommentaren zu diesen aristotelischen Werken verwerteten Übersetzungen haben. Nur von den Meteorologica enthält dieser wegen seiner Datierung so bedeutsame Codex die arabisch-lateinische Übertragung. Es stammen sonach alle die genannten griechisch-lateinischen Übersetzungen, die Thomas benützt hat, aus einer Zeit, in der unser Heiliger noch nicht die Übersetzertätigkeit Wilhelms von Moerbeke in Anspruch nehmen konnte, ja in der er überhaupt mit seinem sprachkundigen Ordensgenossen noch keine Fühlung hatte. Man wird durch Handschriftenvergleichung erst feststellen müssen, ob die ältere griechisch-lateinische Version dieser libri naturales eine spätere Revision durch Wilhelm von Moerbeke erfahren hat.

Die Textvorlage für seine Erklärung zu den Meteorologica war für Thomas nicht die alte Übersetzung, die die drei ersten Bücher in der arabisch-lateinischen Übersetzung des Gerhard von Cremona und das vierte Buch in der griechisch-lateinischen Übersetzung des Henricus Aristippus von San Severina († 1162) enthielt, sondern eine griechisch-lateinische Gesamtübersetzung. Da diese griechisch-lateinische Übersetzung ungefähr zu der Zeit, da die Übersetzungstätigkeit Wilhelms von Moerbeke einsetzt, in der handschriftlichen Überlieferung und in der Benützung seitens der Scholastiker uns entgegentritt, hielt ich es für wahrscheinlich, daß der vlämische des Griechischen kundige Dominikaner und Freund des heiligen Thomas diese griechisch-lateinische Übersetzung ganz hergestellt hat. Nach F. H. Fobes hat Wilhelm von Moerbeke nur das vierte Buch der Meteorologica ganz neu aus

[22] Über diese Handschrift siehe F. Ehrle u. A. P. Liebaert, Specimina codicum latinorum Bonnae 1912, XXVII f. Stornajolo, Codices Urbinates latini I Romae 1902, 197.



dem Griechischen ins Lateinische übertragen und bei den drei anderen Büchern lediglich eine Revision einer schon vorhandenen griechisch-lateinischen Übersetzung vorgenommen.

Am verwickeltsten sind vielleicht die Verhältnisse bei den Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik. Die arabisch-lateinische Übersetzung (Metaphysica nova) scheidet für uns hier aus, da Thomas eine griechisch-lateinische Version vor sich hatte. Ich habe in einer Reihe von Handschriften eine ältere griechisch-lateinische Teilübersetzung feststellen können, welche sich bis in das 4. Kapitel des vierten Buches erstreckt. Ich habe weiterhin die Anschauung vertreten, daß Wilhelm von Moerbeke diese ältere Übersetzung, welche in den Handschriften und auch bei den Scholastikern als Metaphysica vetus bezeichnet ist, überarbeitet und die übrigen Bücher, zuerst bis zum 11. Buche einschlußweise und dann die beiden letzten Bücher neu aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen hat. P. Pelster, der diese Fragen auf Grund eindringender Handschriftenvergleichung weiterverfolgte, hat von der Metaphysica vetus drei verschiedene Redaktionen feststellen können. Er hat weiterhin zwei griechisch-lateinische Versionen gefunden, welche in der Zeit vor Thomas und Wilhelm von Moerbeke entstanden waren. Die eine, welche P. Pelster mit der von Thomas in seinem Metaphysikkommentar als littera oder translatio Boethii angeführten Übersetzung identifiziert, umfaßt die Bücher 1—10 und 12. Die andere Übersetzung umfaßt die Bücher 1—10 und 12 bis 14. Die Tätigkeit des Wilhelm von Moerbeke beschränkt sich nach P. Pelster darauf, daß derselbe die letztgenannte Übersetzung revidiert und das 11. Buch neu übersetzt hat. Daß der heilige Thomas mehrere über den Umfang der Metaphysica vetus hinausreichende griechisch-lateinische Übersetzungen der Metaphysik gekannt und auch benützt hat, ist daraus zu ersehen, daß er in seinem Metaphysikkommentar häufig auf die littera oder translatio Boethii und auf andere Übersetzungen sich beruft. Es kehren Wendungen wie secundum aliam translationem, alia translatio, alia littera habet oft wieder. Es sind hier noch manche Fragen zu klären. Insbesondere ist noch Cod. 22 des Peterhouse College in Cambridge, in welchem die Metaphysikübersetzung Wilhelm von Moerbeke zugeteilt ist, näher zu untersuchen. Für die Frage des Aristotelestextes, den der Aquinate seiner Metaphysikauslegung zugrundegelegt hat, steht jedenfalls so viel fest, daß er einen von Wilhelm von Moerbeke zurechtgerichteten lateinischen Text vor sich liegen hatte, wenn auch die Abgrenzung zwischen eigentlicher Neuübersetzung und zwischen Revisionsarbeit noch nicht endgültig festgelegt sein sollte.

Das einzige vor Thomas kommentierte Aristoteleswerk, das ihm ganz in der Übersetzung Wilhelms von Moerbeke vorlag, ist die Politik. Die Über-

setzertätigkeit Wilhelms von Moerbeke unterliegt hier keinem Zweifel, da sie durch handschriftliche Zeugnisse erhärtet ist. Für den Ethikkommentar des Aquinaten kommt die seit der Mitte des 13. Jahrhunderts bekannte und benützte griechisch-lateinische Übersetzung der 10 Bücher der nikomachischen Ethik in Betracht, die von Robert Grosseteste hergestellt worden ist.

§ 2. Technik und Methode der thomistischen Aristoteleserklärung.

Die Technik und Methode, welche der heilige Thomas in seinen Aristoteleskommentaren handhabt, ist in all ihren Formen und Einzelheiten von den Gesichtspunkten der Literalexegese geleitet. Der Aquinate will den Wortsinn der aristotelischen Schriften möglichst getreu wiedergeben und so zu einem klaren und zuverlässigen Verständnis der Gedankenwelt des Stagiriten verhelfen. Thomas war, wie Mandonnet zutreffend bemerkt: „au XIIIe siècle le créateur de l'exégèse littéral.[23] Die literarische Form der thomistischen Aristotelesexegese unterscheidet sich durch dieses konsequent vorangehende Bestreben, Aristoteles nach dem Wortsinn zu interpretieren, von der Methode, deren Albert d. Gr. sich bei seiner Bearbeitung der aristotelischen Schriften bediente. Dieser hat der Hauptsache nach in der Form einer freieren Paraphrase die aristotelischen Schriften seinen Zeitgenossen verständlich zu machen gesucht und eigentlich nur die Ethik und Politik mehr dem Literalsinn nach erklärt.[24] Die Art, wie Thomas das aristotelische Schrifttum verdeutlichte, mußte deshalb den Eindruck des Neuen, des Originellen in damaliger Zeit machen. Tholomaeus von Lucca berichtet demgemäß, daß Thomas die aristotelischen Schriften, vornehmlich die Ethik und Metaphysik „quodam singulari et novo modo tradendi"[25] erklärt habe. E. Renan ist nun der Ansicht, daß der Aquinate diese neue und vorher in der Scholastik unbekannte Methode der Aristotelesinterpretation von Averroes, dem „Commentator" par excellence erlernt und herübergenommen hat.[26] Mandonnet stimmt der Bemerkung Renans, daß die Aristotelesexegese des großen Albertus der des Avicenna, diejenige des heiligen Thomas der des Averroes näherstehe, zu, verhält sich aber der Behauptung gegenüber, daß Thomas hier des Averroes Schüler gewesen sei, etwas reserviert und hebt zugleich hervor, daß die Ari-

[23] P. Mandonnet, Siger de Brabant I², 42.

[24] Vgl. Mandonnet l. c. I², 38 f. und die dort zitierte Literatur.

[25] Mandonnet, Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin², 60.

[26] E. Renan, L'Averroès et l'Averroisme p. 237: „De qui saint Thomas a-t-il appris cette manière de commenter nouvelle et inconnue avant lui? Je n'hésite pas a le dire: il l'a apprise du commentateur par excellence, d'Averroès.

stotelesinterpretation des Aquinaten viel methodischer sei als diejenige seines arabischen Vorbildes.[27]

Thomas wird sicherlich die wirklichen Vorzüge der Eigenart des Averroes, Aristoteles zu erklären, wahrgenommen und sich zunutze gemacht haben, aber von einer förmlichen Herübernahme, von einer Copie, von einem eigentlichen Lernen dürfte hier keine Rede sein. Denn im Grund genommen war diese Interpretationsmethode, die uns bei Thomas hier begegnet, schon auf anderem Gebiete, nämlich in der Erklärung der Heiligen Schrift in Anwendung gebracht worden. Denifle hat darauf hingewiesen, daß schon etwas vor Thomas in der Bibelerklärung die Methode sich festgelegt hat, „ein Buch oder ein Kapitel oder größere Partien eines Kapitels zu zerlegen, um die Ordnung und das Verhältnis der einzelnen Teile unter sich und zum Ganzen oder zum Hauptgedanken aufzuzeigen." Bei Thomas ist dieses Verfahren „durchsichtiger, weil verständnisvoller, sicherer und sachlicher."[28] Thomas brachte aus seiner Beschäftigung mit der biblischen Exegese und auch aus dem Studium der arabischen Aristoteliker eine Fülle methodischer Grundsätze und Hilfsmittel mit, als er an die Erklärung des Aristoteles herantrat. Aber er hat sich bei und über dieser Interpretationstätigkeit seine eigene Methode geschaffen und ausgebildet. Sein wissenschaftliches Ziel, scharf und klar den Gedankengang des griechischen Philosophen herauszuheben und zu erklären, denselben auch von falscher Deutung zu reinigen, mit einem Wort sein weitschauendes Bestreben, ein objektives Bild der aristotelischen Lehren zu zeichnen, hat ihm in letzter Linie auch seine Methode der Aristoteleserklärung diktiert.

Sehen wir nunmehr, wie im Einzelnen die äußere Technik der Aristotelesinterpretation bei Thomas sich ausgestaltet hat.[29] Es ist hier vor allem zu beachten, daß die äußere Anlage und Ausgestaltung bei den thomistischen Aristoteleserklärungen keineswegs eine schablonenhaft gleichartige ist, sondern bei den verschiedenen aristotelischen Werken oft auch eine etwas andere Form aufweist. So treten in der Erklärung der Analytica posteriora, der nikomachischen Ethik und der Politik die arabischen und anderen Aristoteleskommentatoren sehr zurück, während in den anderen Erklärungen diese Kommentatoren oft eingehend zu Wort kommen und kritisch beleuchtet werden. In

[27] Mandonnet, Siger de Brabant I², 42.

[28] Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom 1, 17) und Justificatio. Mainz 1905, 112 u. 136.

[29] Gute Bemerkungen und Beobachtungen über die Methode und Technik der thomistischen Aristoteleskommentare finden sich in dem anonymen Artikel: Aristoteles und sein Kommentator Thomas v. Aquin. Katholik 1864 I, 1—20, 129—151, bes. S. 135—151. Der Verfasser dieses Artikels ist der hervorragende Eichstätter Thomist Franz v. Paula Morgott († 1900).

diesen Fällen nimmt die äußere Technik und Methode eine umfassendere Form an, indem nicht bloß der Literalsinn der aristotelischen Schriften festgestellt und erklärt wird, sondern auch die Aristoteleskommentatoren eine kritische Berücksichtigung, Verwertung und eventuell auch Abweisung erfahren. Man wird also nicht das Richtige treffen, wenn man alle Aristoteleskommentare des Aquinaten vom Standpunkt eines einzigen, z. B. desjenigen zur Politik, beurteilt. Man muß alle Kommentare ins Auge fassen und nach Methode wie Inhalt im Detail untersuchen, um das allen Kommentaren Gemeinsame und die den einzelnen Kommentaren eigentümlichen Züge feststellen und unterscheiden zu können. Unterziehen wir nunmehr die Technik und Methode, womit die Aristoteleskommentare des englischen Lehrers gearbeitet sind, einer näheren Betrachtung und Analyse.

Der hervorstechendste, in all diesen Aristoteleserklärungen wahrnehmbare methodische Zug ist das Bestreben, durch Feststellung und Erläuterung des Literalsinns den Gedanken und Gedankengang des Stagiriten aufzudecken, das, was Aristoteles selbst mit seinen Ausführungen beabsichtigte, herauszufinden und klarzulegen. Die intentio Aristotelis ist das Ziel, das Thomas bei Herstellung dieser Kommentare fort und fort begleitet.[30] Diese intentio Aristotelis ist auch der kritische Prüfstein, an dem er die Auffassungen anderer Aristoteleserklärer auf ihre Zuverlässigkeit erprobt. Für diese Feststellung der intentio Aristotelis ist es von größter Wichtigkeit, daß der Wortlaut, der Text und Kontext der aristotelischen Schriften sorgfältig ins Auge gefaßt wird. Thomas betont immer und immer wieder dieses Achthaben auf die verba Aristotelis.[31] Aber es ist dies kein mechanisches Festhaften an Worten, der Erklärer ist hiebei geleitet von den Prinzipien, von dem Geiste der aristotelischen Philosophie. Er stellt nicht umsonst zu Beginn jedes neuen zu erklärenden Werkes dasselbe im inneren Zusammenhang des ganzen aristotelischen Schrifttums dar, er verwertet nicht umsonst bei der Interpretation einer aristotelischen Schrift seine eindringende Kenntnis, die er von den anderen besitzt. Übersicht über die ganze geistige Arbeit des Philosophus und genaues gewissenhaftes Eingehen auf den Literalsinn der einzelnen Kapitel und Sätze gehen bei Thomas in harmonischer Einheit miteinander. In seinem Bemühen, die intentio Aristotelis durch sorgfältiges Eindringen in die verba

[30] In I. Perihermeneias l. I lect. 8: „Sed haec expositio non videtur esse secundum intentionem Aristotelis". Vgl. In VI. Physic. lect. 5 usw.

[31] In I. Perihermeneias lect. 10: „Sed ad haec patet responsio, si attendantur verba Aristotelis". — In VII. Physic. lect. 1: „Aristoteles autem, si verba ejus diligenter considerantur" etc. — In VII. Metaph. lect. 8: „Sed hae omnes dubitationes solvuntur per literam Aristotelis, si diligenter inspiciatur".



Aristotelis und durch Wahrung der principia Aristotelis festzustellen,[32] ist Thomas kein Freund subtiler und gekünstelter Deutungen, ihm scheinen einfachere und natürlichere Erklärungen sicherer des aristotelischen Gedankens sich zu bemächtigen.[33]

Aus diesem ersten charakteristischen Zug der thomistisehcn Aristotelesexegese lassen sich die weiteren Eigentümlichkeiten derselben unschwer begreifen. Mit dem Achthaben auf den Literalsinn und die intentio des Aristoteles hängt innig zusammen der sorgfältige Nachweis der von Aristoteles eingehaltenen Methode. Thomas von Aquin war sich bewußt, daß das Verständnis der Methode, des wissenschaftlichen Verfahrens ein sicherer Weg zum Verständnis des Inhalts einer philosophischen Schrift ist. Thomas hat mit kongenialem Interesse Schritt für Schritt den Fortgang der aristotelischen Fragestellung, Beweisführung usw. beobachtet und gekennzeichnet. Ihm hat sich so die Genesis, das Werden der aristotelischen Lehre enthüllt. Wie gewissenhaft gibt Thomas nicht den einzelnen Erörterungen des Aristoteles ihre logische, ihre technische Bezeichnung. Er stellt fest, daß Aristoteles eine Definition aufstellt, dieselbe begründet, daß er Einwände anderer löst, Probleme aufwirft und nach allen Seiten bespricht usw., er gibt den aristotelischen Beweisgängen die ihnen gebührende Note.[34] Die ganze logische Struktur der aristotelischen Textc tritt in diesen Kommentaren uns in scharfen Umrissen entgegen. Es ist selbstverständlich, daß der Aquinate hiebei seinen eigenen Blick für wissenschaftliche Methode schärfen konnte. Wir werden weiter unten sehen, wie in diesen Aristoteleskommentaren eine Fülle eingehender Ausführungen und zutreffender Äußerungen über Wissenschafts- und Methodenlehre sich findet. Hier sei nur noch erwähnt, daß Thomas auch allgemeine Beobachtungen über die aristotelische Methode macht und durch Beispiele erläutert. So bemerkt er einmal, daß Aristoteles die Erforschung der Wahrheit durch Aufwerfung und Lösung von Einwänden in doppelter Weise betätigt. Das einemal macht und löst er Objektionen nachdem er die Wahrheit schon definitiv festgestellt hat. Hier ist er bei der Aufstellung und Verbescheidung der Einwände von seiner eigenen Auffassung geleitet. Das anderemal werden Einwürfe erhoben

[32] In II. De coelo et mundo lect. 15: „Sic igitur salvantur principia Aristotelis".

[33] In II. Perihermeneias lect. 2: „Quamvis autem secundum hoc litera Philosophi subtiliter exponatur, tamen videtur esse aliquantulum expositio extorta . . . Et ideo simplicior et magis conveniens literae Aristotelis est expositio Porphyrii quam Boethius ponit."

[34] Vgl. z. B. In I. Analyt. post. lect. 4. — In II. Analyt. post. lect. 19: „Solvit (sc. Aristoteles) quaestionem distinguendo ... ordinat modum praedictae consecutionis in figura syllogistica. — In X. Metaphys. lect. 7. — In XI. Metaph. lect. 9. — In XI. Metaph. lect. 9. — In XII. Metaph. lect. 6.

und widerlegt, ehe die Wahrheit definitiv gefunden und formuliert ist. In diesem Falle macht und löst er die Einwände, indem er die Ansichten anderer voransetzt. Seine eigene Auffassung ist hier noch nicht im Spiele.[35]

Ein drittes Moment in der Technik der thomistischen Aristoteleskommentare ist die Konkordanzmethode. Dadurch, daß Thomas sich bei Beschäftigung mit der einen aristotelischen Schrift auch die anderen Werke des Philosophen gegenwärtig hält, nimmt er auch Dissonanzen, sich, wie es scheint, widersprechende Stellen in den Büchern des Philosophen wahr. Wir begegnen oftmals der Bemerkung: „Dem scheint aber zu widersprechen was der Philosoph in dieser oder jener Schrift sagt"; oder: „Es scheint, daß Aristoteles sich selbst widerspricht."[36] Thomas ist bemüht, über diese Antinomien im aristotelischen Denken Aufklärung zu geben und so gut es geht einen Ausgleich zustande zu bringen. Er verweist zu diesem Zwecke auf einen verschiedenen Sinn, den die Termini in den sich widersprechenden Sätzen haben. Nicht selten sucht er diesen Widerspruch als einen nur scheinbaren darzutun, indem er einen verschiedenen Gesichtspunkt, unter welchen an beiden Stellen ein Gegenstand aufgefaßt wird, wahrnimmt. Weiterhin behilft sich Thomas in solchen Fällen auch damit, daß er an den zwei sich widersprechenden Aristotelesstellen ein verschiedenes methodisches Verfahren wahrnimmt, insofern der Philosophus an der einen Stelle mehr dialektisch vorgeht, an der anderen Stelle aber einen demonstrativen Beweisgang einhält. Dem sorgsamen Auge des heiligen Thomas entgeht es ferner nicht, wenn Aristoteles als Referent über die Anschau-

[35] In I. de anima lect. 10: „Circa quod sciendum est, quod quando Aristoteles inquirit veritatem aliquam solvendo et objiciendo, aliquando objicit et solvit post determinatam veritatem et tunc objicit et solvit secundum suam opinionem: aliquando vero ante determinatam veritatem et tunc objicit et solvit supponendo opiniones aliorum, et non secundum suam opinionem et veritatem, quam ipse opinatur." Thomas erläutert dann diese methodische Beobachtung durch ein Beispiel aus dem 3. Buche der aristotelischen Physik. — In I. de anima lect. 6: „Circa quas rationes considerandum est, quod licet rationes Aristotelis parum videantur valere, nihilominus sunt efficaces, quia sunt ad positionem: aliter enim argumentandum est ad eum, qui simpliciter intendit veritatem, quia ex veris oportet procedere: sed qui arguit ad positionem, procedit ex datis; et ideo frequenter Aristoteles, et quando argumentatur ad positionem, videtur quod inducat rationes parum efficaces, quia procedit ex datis, ad interimendum positionem." — In IV. Metaph. lect. 1: „In praecedente libro Philosophus disputative processit de illis, quae debent in hac scientia considerari: hic incipit procedere demonstrative determinando veritatem quaestionum prius motarum et disputatarum."

[36] In I. Physic.. lect. 1: „Contrarium autem hinc videtur esse in Primo Posteriorum." — In de sensu et sensato lect. 11: „Videtur autem, quod hic dicitur esse contrarium ei, quod Philosophus probat in sexto Physicorum, omne quod movetur esse divisibile." — In X. Metaph. lect. 3: „Videtur autem in hac determinatione Philosophus sibi contrarius esse." — In I. De coelo et mundo: „Quod hic dicitur videtur contrarium ei, quod dicitur in primo Meteororum" etc.

ungen anderer sich betätigt und nicht seine eigene Anschauung vorträgt. Gar oft finden auf diese Weise Dissonanzen in aristotelischen Schriften ihren Ausgleich.[37]

Ein viertes Moment in der Technik der Aristoteleserklärung des heiligen Thomas besteht in der Einführung und Lösung von Schwierigkeiten und Zweifeln, zu denen die aristotelischen Texte und noch mehr die Anschauungen der verschiedenen Aristoteleserklärer Veranlassung geben.[38] Diese Einwände und Zweifel werden mitunter recht eingehend und mit großem Scharfsinn erörtert, wobei an den Lösungsversuchen der Kommentatoren eine sachliche Kritik geübt wird. Immer schwebt auch hier dem Aquinaten das Ideal vor Augen, die „intentio Aristotelis" festzustellen und zu wahren.

Die Technik und Methode, die der heilige Thomas in seinen Aristoteleskommentaren in Anwendung gebracht hat, hat auch den Zweck, die „intentio Aristotelis" zu fixieren, nicht verfehlt. Gaston Colle benützt für seine tiefgründige Erklärung der aristotelischen Metaphysik die griechischen Aristoteleskommentatoren, die scholastischen, namentlich thomistischen Aristoteleserklärungen und vor allem auch die der neuen Aristoteleskenner. In dieser vergleichenden Betrachtung gewinnt die thomistische Aristotelesdeutung einen hohen Wert. Wir finden bei Gaston Colle Bemerkungen wie: Saint Thomas résume le mieux la pensée d'Aristote — Saint Thomas indique le plus exactement la suite des idées en ce passage. — Saint Thomas fait à propos de ces expressions une observation intéressante qu'aucun autre commentateur n'a songé à faire, — Les commentateurs grecs sont loin d'avoir analysé ce passage avec autant de pénétration que Saint Thomas — Bonitz se trompe seulement en paraissant attribuer en propre à Schwegler l'interprétation ingénieuse, qu'il critique. Saint Thomas la donnait déjà."[39]

Für die Technik und Methode der Aristoteleskommentare ist ein Einblick in die Handschriften, die diese Werke des heiligen Thomas in ihrer ursprünglichen Gestalt viel klarer und verlässiger erscheinen lassen, sehr lehrreich. Ich führe als Beispiel Clm. 15836 an, der den Metaphysikkommentar des heiligen Thomas enthält. Auf fol. 134ʳ ist bemerkt: Expliciunt postille super librum metaphysice duodecimum fratris Thome de Aquino. Hieran schließt sich

[37] In I. Physic. lect. 11: „Considerandum est autem circa primum, quod Philosophus in praecedentibus more disputantium visus est opponere ad utramque partem oppositam." — In III. Physic. lect. 8: „Semper antequam probet id, quod est suae opinionis, procedit ex suppositione opinionis aliorum communis."

[38] Vgl. In III. Physic. lect. 1. — In II. De coelo et mundo lect. 6. — In VI. Ethic. l. 1 u. 2.

[39] Gaston Colle, Aristote, La Métaphysique I. Louvain 1912, 20, 29, 86, 32.



von anderer Schrift ein Kommentar zum 13. Buch der Metaphysik, eine Fortsetzung, die aus dem Bedürfnis, das Werk des heiligen Thomas zu vervollständigen, hervorgegangen ist. Der Aristotelestext kommt in der Handschrift nur durch rotunterstrichene kurze Lemmata zum Vorschein. Der Kommentar zu den einzelnen Büchern ist durch Abschnitte, welche durch Initialen kennbar gemacht sind und an Umfang den lectiones der Druckausgaben entsprechen, gegliedert. Daneben ist aber auch am Rand mit arabischen Ziffern die Kapiteleinteilung des aristotelischen Textes angemerkt, eine Einrichtung, die in den Druckausgaben der thomistischen Aristoteleskommentare vermißt wird. Die Randbemerkungen der Handschrift gelten teils der Korrektur des Textes, teils aber auch der Darlegung des Gedankenfortschrittes und auch der Methode der thomistischen Aristotelesauslegung. Namentlich sind in roter Schrift solche Marginalnotizen, welche der Aufhellung des Inhalts gelten, angebracht. Auch einzelne ausführlichere erläuternde Bemerkungen sind beigegeben z. B. von fol. 53ᵛ—54ᵛ über die Relation.

Man hat bisher für die Beurteilung der Methode und Technik, welche Thomas von Aquin und auch Albertus Magnus bei ihren Aristoteleserklärungen in Anwendung brachten, wenig die Aristoteleskommentare der Artistenfakultät, die doch teilweise früher und auch gleichzeitig entstanden sind, herangezogen. Von Petrus von Hibernia, der in Neapel der Lehrer des Aquinaten gewesen und ihn zuerst mit der aristotelischen Gedankenwelt in Berührung gebracht hat, sind uns in zwei vatikanischen Handschriften (Cod. Vat. lat. 825 und Cod. Vat. 5988) Kommentare zu De longitudine et brevitate vitae und zur Isagoge des Porphyrius und zu Perihermeneias erhalten. Petrus von Hibernia gibt zuerst eine Summa continentia partium lectionis, eine Gliederung und Erklärung des Textes, sodann reiht er notabilia, Erläuterungen an diese divisio et expositio textus an. Schließlich stellt er als dritten Bestandteil einer Aristotelesvorlesung eine Reihe von Quaestionen. An der Pariser Artistenfakultät hielt schon, ehe Albert und Thomas ihre Aristoteleskommentare schrieben, Nikolaus von Paris Vorlesungen über die logischen Werke des Stagiriten. Ich habe diese Vorlesungen, die in Cod. Vat. lat. 3011 und vor allem im Clm. 14460 uns erhalten sind, oben näher untersucht. Ich wiederhole hier kurz, was ich über die Technik dieser Aristotelesvorlesungen angeführt habe.[40] Nikolaus Parisiensis gibt zuerst eine Übersicht der Gliederung eines Textstückes (divisio textus). Hierauf wird in einem eigentlichen Kommentar der Beweisgang und Gedankengang dieses Textstückes aufgezeigt. Im Anschluß an diesen

[40] M. Grabmann, Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris (Clm. 14 460 und Vat. lat. 3011) und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des 13. Jahrhunderts. Festgabe zum 70. Geburtstage Baeumkers, Münster 1923, 119—146. Vgl. oben S. 236 ff.



Kommentar wird der ordo capituli, der logische Zusammenhang mit dem vorhergehenden Abschnitt entwickelt. Der letzte Teil einer solchen Aristotelesvorlesung besteht geradeso wie bei Petrus von Hibernia in Quaestionen, die der Professor selbständig im Anschluß an den Aristotelestext sich stellt und löst. Die bedeutsamsten Aristoteleserklärungen der Pariser Artistenfakultät im 13. Jahrhundert sind die von mir im Clm. 9559 aufgefundenen Quaestiones des Hauptes des lateinischen Averroismus an der Universität Paris, des Siger von Brabant. Siger gibt ähnlich wie Nikolaus von Paris, der sein Lehrer gewesen sein dürfte, zuerst eine an Stichworte der aristotelischen Textvorlage sich anlehnende divisio et expositio textus und schließt hieran selbständige Quaestionen, die er in die technische Form der scholastischen Quaestiones Disputatae kleidet und in denen er seine eigene von Aristoteles und Averroes bestimmte Philosophie darlegt. Der Schwerpunkt liegt bei ihm auf der Quaestio, ja es setzen sich seine Aristoteleserklärungen, namentlich diejenigen zur Metaphysik, zum guten Teile nur aus Quaestionen zusammen. Wir finden ja bei den Aristotelesbearbeitungen gerade der Artistenfakultät die Darstellungsform der Quaestio Disputata mit großer Vorliebe angewendet. Ich erinnere hier bloß an die im Cod. 485 der Universitätsbibliothek zu Erlangen von mir entdeckten Erklärungen des Martinus von Dacia zu logischen Aristoteleswerken, an die im Cod. Vat. lat. 845 erhaltenen Quaestionen des Bartholomaeus von Brügge zur Physik, an den im Cod. 380 der Erlangener Universitätsbibliothek befindlichen Topikkommentar des Boetius von Dacia, an die im Cod. Vat. lat. 845 überlieferten Quaestionen des Petrus von Alvernia zur Metaphysik usw. Übrigens findet sich die Form der Quaestio Disputata auch in einem von P. Pelster aufgefundenen kürzeren Kommentar Alberts des Großen zu De animalibus und in einem von Msgr. Pelzer in mehreren Handschriften entdeckten Ethikkommentar des gleichen großen Scholastikers sowie in einem Physikkommentar Roger Bacons, den P. Delorme edieren wird. In den Aristoteleserklärungen des 14. und 15. Jahrhunderts ist diese Quaestionenform fast ausschließlich in Anwendung gebracht. Ich nenne nur Wilhelm von Ockham, Buridanus, Heinrich von Oyta, Albert von Sachsen usw. Aus diesen Darlegungen über die Aristoteleskommentare in der Artistenfakultät, die hier ja nur Andeutungen sein können, ersieht man, daß die hiebei angewandte Methode und Technik von derjenigen, die Thomas und auch wenigstens in seinen gedruckten Aristotelesparaphrasen Albertus Magnus verwerten, sich unterscheidet. Die Aristoteleskommentare der Artisten sind eben aus dem akademischen Unterricht hervorgegangen. Wie die Theologieprofessoren in ihren Sentenzenkommentaren, welche auch der literarische Niederschlag von Vorlesungen sind, den eigentlichen Kommentar auf eine kurze divisio et ex-

positio textus zusammendrängten und ihre eigenen Forschungen in langen selbständigen auch in die Form der Quaestio Disputata gekleideten Fragestellungen entwickelten, so diente den Professoren der Artistenfakultät das aristotelische Textbuch als Folie für die Darlegung ihrer eigenen philosophischen Anschauungen. Es soll jedoch keineswegs in Abrede gestellt sein, daß diese Vertreter der Profanwissenschaft in die aristotelischen Gedankengänge eingedrungen sind und nicht selten recht wertvolle Bemerkungen über die littera und mens des Philosophus angebracht haben. Indessen die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas, welche nicht aus dem Unterricht hervorgegangen sind und ausgesprochene schriftstellerische Leistung sind, wollen wirkliche Kommentare sein und stellen sich als primäre Aufgabe, die littera et intentio der aristotelischen Schriften bis in alle Einzelheiten klar und bloß zu legen. Es werden denn auch die Aristoteleserklärungen des heiligen Thomas in den Handschriften nicht als Quaestiones bezeichnet, sondern führen die Benennungen: expositio, sententia, lectura, summa, commentum, scriptum, notulae. Am meisten hat die Technik der thomistischen Aristotelesinterpretation bei seinen Schülern Aegidius von Rom und Petrus von Alvernia, soweit dieser nicht bei einzelnen seiner Aristoteleskommentare die reine Quaestionenform in Anwendung gebracht hat, Nachahmung gefunden.

§ 3. Das Quellenmaterial der thomistischen Aristoteleskommentare.

Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas haben dadurch ein besonderes Interesse und auch einen besonderen Wert, daß er die frühere Kommentatorenliteratur und überhaupt ein reiches Quellenmaterial heranzieht, prüft und verwertet. Der Aquinate bekundet gerade in der Art und Weise, wie er die früheren Aristoteleserklärer sich zu Nutzen macht, ein hervorragendes wissenschaftliches Können. Es liegt ein gesundes historisches Verständnis in dem Bestreben, die Entwicklung der bisherigen Aristotelesinterpretation in so umfassender Weise in den Dienst der eigenen Untersuchung zu stellen. Es ist dasselbe Verfahren, das auch der moderne Forscher, der in die Gedankenwelt des großen griechischen Philosophen sich an der Hand der Texte versenkt, einschlägt. Die Übereinstimmung verschiedener namentlich voneinander unabhängiger Kommentatoren gibt eine gewisse Beruhigung und Zuversicht, daß die Interpretation das Richtige getroffen hat. Der Zwiespalt, die Meinungsverschiedenheit der Kommentatoren lädt zu strenger kritischer Nachprüfung ein, ist ein Reiz und Ansporn, der Wurzel solchen Dissenses sorgsam nachzugehen und schließlich selbst eine befriedigende Erklärung zu geben. Thomas von Aquin hat mit der ihm eigenen Objektivität diese Kommentatorenliteratur sich genau angesehen und in der Beurteilung und Verwendung derselben

ein nicht geringes Maß kritischen Scharfsinns und wissenschaftlicher Selbständigkeit an den Tag gelegt. Der Kanon, der bei dieser Stellungnahme zu den früheren Aristoteleserklärern ihm immer vor Augen schwebt, ist die intentio Aristotelis und damit im engsten Zusammenhang das Achthaben auf die verba Aristotelis. Eine Erklärung, die nicht secundum intentionem Aristotelis zu sein scheint, findet seine Billigung nicht. Er sucht, wenn die Auffassungen der nebeneinander gestellten und sorgsam abgewogenen Kommentare ihm diese intentio Aristotelis nicht zu treffen scheinen, eine eigene selbständige Deutung und zwar durch engeren Anschluß an den aristotelischen Text, an die verba Aristotelis.[41] Man gewinnt von dem wissenschaftlichen Urteil des Aquinaten einen ungemein günstigen Eindruck, wenn man ihn bei der kritischen Betrachtung der einzelnen Erklärungsversuche beobachtet, wenn man sich überzeugt, wie er diese Deutungen scharf auffaßt, in ihrer Verschiedenheit aufzeigt und wie er auch die Wurzel dieser verschiedenen Deutungen bloßlegt. Wir gewinnen aber auch von der edlen leidenschaftslosen einzig und allein durch das Wahrheitsideal geleiteten Denkweise des Scholastikers eine erhabene und erhebende Vorstellung, wenn wir gewahren, wie er überall auch das Wahre und Brauchbare heraushebt und anerkennt. Es ist bei weitem nicht immer das kategorisch abweisende: „Sed hoc est contra Aristotelis intionem et contra veritatem", in das sein kritischer Urteilsspruch ausklingt. Oftmals ist solch eine Ablehnung in die mildere Form: „Sed videtur esse contra intentionem Aristotelis" gekleidet. Wir begegnen am Schlusse einer solch prüfenden Überschau über die Meinungen der Aristotelesinterpreten auch der wohlwollenden Bemerkung, daß bei näherem Besehen schließlich alle Kommentatoren irgendwie Richtiges und Wahres gesagt haben.[42]

Überschauen wir nunmehr die Quellen, welche Thomas für seine Aristoteleskommentare benützt hat, vergegenwärtigen wir uns die Aristoteleskommentatoren, die Philosophen und Naturforscher, die der Aquinate in den Dienst der intentio Aristotelis gestellt hat. Es ist diese Heranziehung der Kommentatoren und anderer Autoren nicht in allen Kommentaren eine gleichmäßige. In den einen Kommentaren kommen die früheren Aristoteleserklärer fast gar nicht zu Wort, während sie in den anderen ausgiebig herangezogen werden. Im Kommentar zu Perihermeneias begegnen uns Theophrastus, Boethius, Porphyrius, Alexander von Aphrodisias, Ammonius, Aspasius, Hormelius und von den Arabern Algazel. In der Erklärung zu den Analytica posteriora

[41] Z. B. In I. Perihermeneias lect. 5: „Non videtur haec expositio esse secundum intentionem Aristotelis ... Et ideo magis sequamur verba Aristotelis, considerandum est" etc.

[42] In II. De coelo et mundo lect. 10: „Si quis autem diligenter consideret, omnia quae dicta sunt aliqualiter vera sunt."

tritt die Benützung der Kommentatoren ganz zurück. Im Physikkommentar erscheinen von den Griechen Themistius, Alexander von Aphrodisias, Galenus und von den Arabern Avempace, Avicenna, und besonders der Commentator par excellence Averroes. Besonders gegen Schluß dieses Kommentars findet sich eine eingehende Auseinandersetzung mit den arabischen Philosophen, besonders mit Averroes. Vom Standpunkt der Quellenbenützung ist ohne Zweifel am interessantesten die Erklärung zu De coelo et mundo. Schon im Prooemium bei der Verhandlung über das subjectum, über den eigentlichen Gegenstand dieser aristotelischen Schrift werden die Meinungen des Alexander von Aphrodisias, Jamblichus, Syrianus und Simplicius einander gegenübergestellt und kritisch gewürdigt. Alexander von Aphrodisias behält in diesem Wettstreit Recht. Hier ist auch Platos Timaeus zitiert, ein Buch, das häufig im Verlaufe dieses Kommentars uns begegnet. In einem anderen Zusammenhang werden im Widerstreit Averroes, Philoponus, Simplicius und Johannes Grammaticus uns vorgeführt, wobei Thomas nicht übersehen hat, daß Johannes Philoponus und Johannes Grammaticus ein und derselbe Autor gewesen.[43] Anderswo sind Simplicius, Themistius, die Platoniker, Avicenna und Averroes zusammengestellt,[44] wieder anderswo bilden Alexander von Aphrodisias, Simplicius, Avicenna und Averroes eine Gruppe sich widerstreitender Aristotelesinterpreten.[45] Die meisten derselben, besonders Alexander und Simplicius werden öfters auch einzeln aufgeführt. In diesem Kommentar zu de coelo et mundo kommen auch naturwissenschaftliche, besonders astronomische Werke zu Worte. Eudoxus, Calipus, Hipparchus und Ptolemaeus sind dem heiligen Thomas bekannte Namen.[46] Dazu gesellt sich noch Alfraganus, der hohen Ansehens in der mittelalterlichen Literatur sich erfreuende arabische Astronom.[47] Thomas bekundet hier eine nicht geringe Vertrautheit mit der astronomischen Literatur und zeigt auch ein sachliches Verständnis für die einschlägigen Probleme.

Besonders beachtenswert ist aber in diesem Kommentar zu de coelo et mundo eine unleugbare Vorliebe für platonische bzw. neuplatonische Schriften. Wir haben schon bemerkt, daß Platos Timaeus des öfteren zitiert ist. An einer Stelle ist der Phaedon des großen griechischen Denkers herangezogen.[48] Eine dem platonischen Gedankenkreis nahestehende Schrift ist das

[43] In I. De coelo et mundo lect. 6.
[44] In II. De coelo et mundo lect. 13.
[45] In II. De coelo et mundo lect. 16.
[46] Z. B. in II. De coelo et mundo lect. 17.
[47] In II. De coelo et mundo lect. 28.
[48] In II. De coelo et mundo lect. 21.

Buch de deo Socratis des Apulejus von Madaura, den Thomas als Apulejus Platonicus einführt.[49] Gegen Ende seines Kommentars zum dritten Buch de coelo et mundo verwertet der Aquinate sehr häufig und in zustimmender Weise die Elementatio theologica (Στοιχείωσις θεολογική) des Proklus, deren Übersetzung aus dem Griechischen Wilhelm von Moerbeke am 18. Mai 1268 in Viterbo zum Abschluß gebracht hatte. Es läßt sich nicht leugnen, daß der heilige Thomas namentlich in der späteren Periode seiner schriftstellerischen Tätigkeit platonischen bzw. neuplatonischen Gedanken sein Interesse zuwandte, wenn auch die neuplatonische Strömung bei ihm nicht in der Stärke wie beim großen Albertus und noch mehr bei dessen deutschen Schülern sich bemerkbar macht.[50] Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß Thomas in seiner Erklärung zu Aristoteles de coelo et mundo ein reiches Quellenmaterial, einen umfassenden wissenschaftlichen Apparat verwendet hat.

Im Kommentar zu De generatione et corruptione sind Platos Timaeus, Alexander von Aphrodisias, Avicenna und besonders häufig Averroes zitiert. In der Erklärung zu den Meteorologica treten die Kommentatoren zurück, indessen werden doch Alexander von Aphrodisias und Averroes gelegentlich erwähnt. Für die Erklärung der Meteorologica hat Thomas im allgemeinen keine Kommentatoren herangezogen. Berücksichtigt sind nur Averroes und Alexander von Aphrodisias, gelegentlich erwähnt Galenus und Avicenna. Die Kommentare des Aquinaten zu den psychologischen Schriften des Stagiriten weisen wieder eine reichere Quellenbenützung auf. So werden in der Erklärung zu de anima Platons Timaeus, Euclides, Avicenna, Averroes und an einer Stelle auch Avencebrol angeführt. Thomas nimmt gegen eine These des Fons vitae Stellung.[51] Gelegentlich ist auch eine Definition des Apulejus Platonicus (Apulejus von Madaura) erwähnt. Für die Interpretation der Schrift De sensu et sensato leistet der Kommentar des Alexander von Aphrodisias gute Dienste. Im Kommentar zu De memoria et reminiscentia ist Avicenna eine mehrfach zitierte Quelle. Auch Euclides wird zur Veranschaulichung solcher aristotelischen Deduktionen, die der Geometrie entnommen sind, verwendet. Desgleichen finden sich in diesem Kommentare Zitate aus Cicero und Virgil.

Der Metaphysikkommentar des heiligen Thomas ist reich an sachlichen

[49] In II. De coelo et mundo lect. 13.

[50] Vgl. Ch. Huit, Les éléments platoniciens de la doctrine de S. Thomas. Revue Thomiste 1911. M. Grabmann, Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik. Philosophisches Jahrbuch 1910, 1—18.

[51] In II. De anima lect. 1: Per quod tollitur positio Avicebron in libro Fontis vitae, qui posuit quod secundum ordinem generum et specierum est ordo plurium formarum substantialium in una et eadem re.

Auseinandersetzungen mit Avicenna und Averroes. In den Erklärungen zur nikomachischen Ethik und zur Politik erläutert der Aquinate den aristotelischen Text ohne Zuhilfenahme der Kommentatoren. Im Ethikkommentar finden sich einzelne Zitate aus Cicero. Auch ist auf die Stoiker verwiesen. Zum Schlusse dieser gedrängten Übersicht über das in den thomistischen Aristoteleserklärungen verwertete Quellenmaterial sei auch noch erwähnt, daß mitunter Bibelzitate eingeflochten sind.

Es verlohnt sich noch, zwei Fragen kurz zu erörtern, die mit dieser Quellenbenützung des heiligen Thomas in innigem Zusammenhang stehen. Die erste Frage ist diese: Wie stellt sich Thomas von Aquin in seinen Aristoteleswerken zu Averroes, dem Kommentar schlechthin? Die zweite Frage ist mehr literarhistorischer Art, sie bezieht sich auf die Art und Weise, wie Thomas zur Kenntnis und zur Benützung dieses Quellenmaterials kommen konnte.

Die Stellungnahme des heiligen Thomas zu Averroes ist durch eine einschneidende Kritik gekennzeichnet, welche der englische Lehrer an der Aristotelesinterpretation des arabischen Philosophen übt. Namentlich tritt diese ablehnende Haltung in den Kommentaren zur Physik, zu De coelo et mundo und zur Metaphysik zu Tage. In der Erklärung zu De anima betont Thomas diese seine abweisende Haltung, indem er auf seine Streitschrift De unitate intellectus contra Averroistas hinweist.[52] Diese Polemik gegen den Kommentator kommt in den thomistischen Aristoteleskommentaren in verschiedenen, oft ziemlich scharfen Wendungen zum Ausdruck. Die Auslegung des Averroes wird als nicht entsprechend, als gegen die intentio Aristotelis und zugleich gegen die Wahrheit verstoßend, als vom Wortlaut abweichend, als falsch usw. bezeichnet. Gründe, die Averroes vorbringt, werden als wenig oder gar nicht beweiskräftig, als lächerlich zurückgewiesen. Zweifel und Einwände des arabischen Philosophen werden als nicht zur Sache gehörig, als nichtssagend betrachtet. An einer Stelle werden die Ausführungen des Averroes als ganz und gar frivol, leichtfertig bezeichnet. Aus diesen Prädikaten, die wir sonst bei Thomas wenig oder gar nicht verwendet finden, und aus den langen sachlichen Auseinandersetzungen mit dem Kommentator ersehen wir, daß der christliche Aristoteliker in dem arabischen Kommentator einen Gegner und Verfälscher der wahren und echten intentio Aristotelis sieht und daß er es als eine Hauptaufgabe seiner Aristoteleskommentare betrachtet, von der aristotelischen Philosophie diese Kruste averroistischer Deutung zu entfernen.[53]

[52] In III. De anima lect. 7.

[53] In III. De coelo et mundo lect. 12: „Et quod Averrois dicit ... non est intelligibile." — In II. De coelo et mundo lect. 19: „Ex quo patet falsum esse quod Averrois dicit in suo commento." — In I. de coelo et mundo lect. 6: „Sed in hoc manifeste dixit: (sc.

Thomas beschäftigt sich auch viel mit Avicenna, polemisiert auch vielfach gegen ihn.[54] Aber seine Haltung gegen diesen arabischen Philosophen ist keineswegs so scharf ablehnend wie gegen Averroes. Es finden sich auch Worte der Zustimmung und Anerkennung für Avicenna. Es wird bekanntlich Avicenna von Thomas in der Schrift De unitate intellectus contra Averroistas gegen Averroes ins Feld geführt. Freilich das hohe Maß von Wertschätzung und Verwertung, das der Aquinate in seinem Sentenzenkommentar Avicenna gegenüber zeigt, findet sich in den Aristoteleskommentaren und in seinen späteren Schriften nicht mehr.

Stellen wir nunmehr diesen anti-averroistischen Zug der thomistischen Aristoteleskommentare etwas in den geschichtlichen Zusammenhang der philosophischen Strömungen des 13. Jahrhunderts hinein. In seinem 1253—1255 geschriebenen Sentenzenkommentar macht Thomas seine ablehnende Haltung gegen den Kommentator noch nicht in so bestimmter Weise geltend, wenn er auch einzelne Aufstellungen desselben z. B. die Behauptung, Gott erkenne nicht die Einzelndinge zurückweist. In dem Opusculum De ente et essentia wird wohl auf den Irrtum des Averroes von der unitas intellectus possibilis hingewiesen, aber ohne schärferen polemischen Accent. Es war eben in dieser Zeit, zu Beginn der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, Averroes bei den Scholastikern als Aristotelesinterpret im hohen Ansehen. In der ca. 1250 bis 1260 geschriebenen, in drei Handschriften uns erhaltenen Metaphysik des Franziskaners Thomas von York († ca. 1260), einer umfassenden selbständigen Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik,[55] wird Aristoteles in der Regel „secundum expositionem Averrois" eingeführt. Es ist dies leicht erklärlich, da zugleich mit der Übersetzung der aristotelischen Metaphysik, Physik usw. aus dem Arabischen auch die Kommentare des Averroes in lateinischem Sprachgewande an die abendländische Scholastik herantraten. Da man von manchen aristotelischen Schriften noch keine Übersetzung direkt aus

Averrois) contra Aristotelem." — In III. Physic. lect. 12: „Commentator autem assignat aliam rationem ... Sed haec ratio parum valet." — In IV. Physic. lect. 12: „Sed haec omnia (sc. dicta Averrois) videntur esse frivola." — In VIII. Physic. lect. 2: „Jam autem ostendimus exponendo literam, quod id quod Averrois dicit ad hanc rationem confirmandam, efficaciam non habet." — In VIII. Physic. lect. 21: „Sed haec responsio (sc. Averrois) est et contra Aristotelis intentionem et contra veritatem." — In II. Metaph. lect. 1: „Ex quo apparet falsum esse quod Averrois hic dicit in commento ... Et ratio una quam inducit, est risibilis." Cfr. noch In VII. Metaph. lect. 1, in XII. Metaph. lect. 1 etc.

[54] Z. B. In II. Physic. lect. 1: „Unde patet, quod irrationabiliter Avicenna conatus est improbare Aristotelis dictum." In VI. Metaph. lect. 1 und lect. 3; in VII. Metaph. lect. 8; in X. Metaph. lect. 3 etc.

[55] Vgl. M. Grabmann, Die Metaphysik des Thomas von York († ca. 1260). Abhandlung in der Festschrift zum 60. Geburtstag von Cl. Baeumker. Münster 1913, 181—193.

dem Griechischen besaß, fehlten auch noch die Maßstäbe zur Beurteilung sowohl der aus dem Arabischen übertragenen Aristotelestexte wie auch der averroistischen Aristotelesinterpretation. Bei Thomas von Aquin begegnet uns eine schärfere Stellungnahme gegen Averroes zuerst in der Summa contra gentiles (1259—1264). Wir stoßen hier auf Wendungen wie: „Quod autem haec (sc. Averrois dicta) frivola sint et impossibilia facile est videre" oder: „Est igitur praedicta (sc. Averrois) positio contra sententiam Aristotelis et contra veritatem".[56] Hängt diese scharfe Auseinandersetzung mit Averroes mit dem Zwecke der Summa contra Gentes zusammen, ein Handbuch der Polemik für die Dominikanermission unter Juden und Mauren in Spanien zu sein?[57] Ich glaube, daß dies weniger der Grund hiefür sein dürfte. Der wirkliche Grund für diese schärfere Tonart, die jetzt Thomas gegen Averroes anschlägt, liegt meines Erachtens darin, daß Thomas noch gleichzeitig mit der Abfassung seiner Summa contra Gentes umfassende selbständige Aristotelesstudien begann und zwar auf Grund von Übersetzungen aus dem Griechischen ins Lateinische. Es fällt ja ein Teil der thomistischen Aristoteleskommentare in die Zeit, in der auch die Summa contra Gentes entstand. Thomas beruft sich in der Summa contra Gentes zum Erweise dafür, daß Averroes Aristoteles falsch erklärt habe, auf die exemplaria graeca, auf das griechische Original der aristotelischen Schrift über die Seele und auf eine Übersetzung derselben aus dem Griechischen, die er freilich fälschlich dem Boethius zuschreibt.[58]

Die ablehnende Haltung des heiligen Thomas gegenüber dem arabischen Aristoteliker beruht somit auf selbständigen aristotelischen Studien. Diese Polemik gegen Averroes steigerte sich noch, als Thomas zu Beginn seines zweiten Pariser Lehramtes (1268—1272) sich veranlaßt sah, dem durch Siger von Brabant und Boetius Dacus an der Pariser Hochschule vertretenen averroistischen Peripatetismus scharf entgegenzutreten. Seine 1270 entstandene Schrift: De unitate intellectus contra Averroistas gilt nicht bloß dem Schutz der Glaubenslehre vor diesem Averroismus, sondern auch dem Schutz des echten und unverfälschten Aristoteles, der durch averroistische Umdeutung und Mißdeutung in Verdacht und Mißkredit kommen konnte. Nicht umsonst schreibt hier Thomas den Satz nieder: „Averroes, qui non tam fuit Peripateticus quam Peripateticae Philosophiae depravator". Die gründliche Abrechnung mit Averroes in diesen Kommentaren, z. B. in der Erklärung zu De coelo et mundo, erhält sonach durch die Zeitgeschichte und durch persönliche Erlebnisse des heiligen Thomas einen historischen Rahmen.

[56] S. c. G. II, 59 u. 61.

[57] Vgl. hierüber M. Grabmann, Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts. Zeitschrift für Missionswissenschaft (I) 1911, 140 ff. [58] S. c. G. II, 61.

So steht denn die Aristoteleserklärung des Größten der Scholastiker zu einem guten Teil im Zeichen des Kampfes gegen Averroes. Die mittelalterliche Kunst hat die wissenschaftliche Überwindung des Averroismus als eine Ruhmestat des heiligen Thomas gefeiert.[59] Wenn in diesen Darstellungen „des Triumphes des heiligen Thomas" Averroes vom Blitze getroffen und gleichsam vernichtet zu den Füßen des englischen Lehrers liegt, während Aristoteles an der Seite des Größten der Scholastiker thront, so kann man darin die Idee ausgesprochen finden: Thomas von Aquin im Bunde mit dem echten wahren Aristoteles, im Bunde mit der intentio Aristotelis, die er in seinen Kommentaren festzustellen gesucht hat, hat die averroistische Umdeutung und Mißdeutung des Stagiriten überwunden. Zutreffend bemerkt Reinhold Seeberg in seiner von eindringender Kenntnis und objektiver Anerkennung der Scholastik zeugenden Dogmengeschichte des Mittelalters:[60] „Mit bewunderungswürdigem Scharfsinn hat Thomas es verstanden, die Lehre des Aristoteles von der arabischen Übermalung zu befreien." Die Stellung der Aristoteleskommentare des heiligen Thomas zum Averroismus wird ideengeschichtlich noch mehr geklärt werden, wenn einmal die von mir entdeckten Quaestionen Sigers von Brabant zu einem großen Teil der aristotelischen Schriften ediert sein werden.

Die Beantwortung der zweiten Frage, wie Thomas zur Kenntnis und zur Benützung des ziemlich umfassenden Quellenmaterials, das er in seine Aristoteleskommentare hineingearbeitet hat, kommen konnte, kann hier ganz kurz gefaßt werden. Die Kommentare der Araber lagen ihm in lateinischer Übersetzung vor. Durch die arabischen Aristoteleserklärungen und teilweise auch durch Boethius gelangte der Aquinate auch zur Kenntnis der griechischen Aristotelesinterpreten. Zahlreiche Werke dieser griechischen Aristoteliker kannte Thomas in lateinischer Übersetzung direkt. Aus Äußerungen in der Schrift De unitate intellectus contra Averroistas geht ganz klar hervor, daß Thomas eine lateinische Übersetzung vom Kommentar des Themistius zu De anima besaß.[61] Er schreibt: „Et Theophrasti quidem libros non vidi, sed ejus verba introduxit Themistius in commento de anima". Er bringt in dem genannten Opusculum auch längere Zitate aus Themistius. Der Kommentar des Themistius zu De anima war ja von Wilhelm von Moerbeke aus dem

[59] P. J. J. Berthier O. Pr., Le triomphe de Saint Thomas peint par Taddeo Gaddi dans la chapelle des Espagnols à Florence. Fribourg 1897. P. L. Ferreti O. Pr., I trionfi di S. Tommaso. Scritti vari nel centenario della Canonizzazione di S. Tommaso d. Aquino, Milano 1924, 170—180.

[60] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III³: Die Dogmengeschichte des Mittelalters. Leipzig 1913, 317.

[61] Hierauf hat Mandonnet, Siger de Brabant I², 178 aufmerksam gemacht.

Griechischen ins Lateinische übertragen worden. Wilhelm von Moerbeke hat überhaupt als Übersetzer griechischer Aristoteleskommentare eine reiche Tätigkeit entfaltet.[62] Er übertrug aus dem Griechischen ins Lateinische die Kommentare des Alexander von Aphrodisias zu den Meteorologica (1260) und zu De sensu et sensibili, die Kommentare des Simplicius zu den Kategorien (1266) und zu De coelo et mundo (1271), einen Auszug aus dem Kommentar des Johannes Philoponus zu De anima und vielleicht auch den Kommentar des Ammonius zu Perihermeneias. Wilhelm von Moerbeke hat 1268 in Viterbo auch die σοιχείωσις θεολογική des Proklus ins Lateinische übertragen. Wie wir sahen, hat Thomas diese Übersetzung in seinem Kommentar zu De coelo et mundo benützt. Der Kommentar des Themistius zu den Analytica Posteriora, eine Reihe von Schriften des Alexander von Aphrodisias waren schon im 12. Jahrhundert durch Gerhard von Cremona aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt worden.

§ 4. Selbständige Gedanken in den Aristoteleskommentaren des hl. Thomas.

Gegenstand lebhafter Erörterung und verschiedener Beantwortung ist die Frage, ob die Ausführungen in den thomistischen Aristoteleskommentaren lediglich als objektives Referat über den aristotelischen Gedanken oder aber auch als selbständige subjektive Lehrmeinung des Aquinaten zu betrachten sind. Es ist ohne Zweifel die Beantwortung von Wichtigkeit für den Umfang des Materials, das bei der Darstellung eines Lehrpunktes des heiligen Thomas mit Sicherheit verwertet werden kann.

Vernehmen wir zuerst die verschiedenen Ansichten, die bezüglich dieser Frage ausgesprochen werden, und suchen wir dann eine positive Lösung dieser Frage zu finden.

Eine große Anzahl von Autoren bis auf die unmittelbare Gegenwart sieht in den Aristoteleskommentaren ein objektives Referat über den Sinn des aristotelischen Textes, wobei der subjektive Standpunkt des Kommentators gänzlich zurücktritt. Ch. Jourdain rühmt in seinem noch immer verdienstvollen Buch über die Philosophie des heiligen Thomas dem Aquinaten nach, daß er in den Gedanken des Aristoteles eindringe und diesen möglichst getreu ausdrücke. Jourdain findet aber gerade hierin den Grund, warum der subjektive wissenschaftliche Standpunkt des heiligen Thomas hier sich nicht geltend macht[62]: „Cette méthode n'est pas favorable à l'expression des sentiments

[62] Vgl. die wertvollen Mitteilungen A. Pelzers in Maurice de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale I, 231 f.

[63] Ch. Jourdain, La philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paris 1858, I, 84 f.



personnels de l'interprète. Aussi les commentaires de Saint Thomas offrent-ils rarement la trace de ses propres opinions. Il y parle presque toujours d'après Aristote, rarement d'après lui-même: on compterait les passages où il s'écarte de ce règle". Der anonyme, an guten Bemerkungen reiche Artikel: „Aristoteles und sein Kommentator Thomas" im Katholik (Jahrgang 1864), der übrigens aus der Feder des verdienten Eichstätter Thomisten Morgott, meines verehrten Lehrers, hervorgegangen ist, hebt auch nachdrücklich den ausschließlich objektiven Charakter der thomistischen Aristoteleskommentare hervor:[64] „Ohne eigene Gedanken herauszulesen, ohne fremde Anschauungen hereinzutragen, ja wie ein Philologe unserer Tage hat Thomas recht aristotelische Gedanken wiedergegeben". M. Schneid findet in den Aristoteleskommentaren des heiligen Thomas keinerlei Digressionen, weder eine Beistimmung noch eine Verwerfung, sondern nur objektiven Bericht.[65] Nach N. Thoemes kann die thomistische Lehre aus seinen Kommentaren zu Aristoteles in keiner Weise erkannt werden..[66] J. A. Endres gibt über die Aristoteleserklärungen des heiligen Thomas folgendes Urteil ab:[67] „Dieses ausschließliche Eingehen auf die Lehre des Aristoteles hat freilich die selbstverständliche Folge, daß die thomistischen Kommentare lediglich als das, als Kommentare zu betrachten sind und in der Regel keinen Aufschluß über die eigentliche Ansicht des Kommentators selbst bieten wollen". Mausbach hebt hervor, daß Thomas den aristotelischen Text „in streng objektiver Weise durch Klarstellung des Wortsinns und Zusammenhanges erklärte", gibt aber auch zu, „daß es nicht ausgeschlossen ist, daß auch in diesen Kommentaren die eigene Meinung des heiligen Thomas hie und da, sowohl aus absichtlichen Bemerkungen wie aus der ganzen Art der Interpretation festzustellen ist".[68] Die neueren Autoren haben bei dieser Frage nach dem Geltungswert der Aristoteleskommentare des heiligen Thomas für die Erkenntnis seiner eigenen Lehre vielfach nur den Kommentar zur aristotelischen Politik im Auge, sie sind daran interessiert, ob derselbe für die Darstellung und Beurteilung der thomistischen Staatslehre Verwendung finden kann. So z. B. J. Zeiller, der von diesem Kommentar schreibt:[69] „Saint Thomas commence, en général, par rappeler les premiers mots du paragraphe de la version latine, qu'il développe parfois; il cherche à en déterminer le sens avec rigueur et précision, en déduit

[64] Katholik 1864, I. Band, 143.

[65] M. Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875, 77.

[66] N. Thoemes, Commentatio literaria et critica de S. Thomae Aquinatis operibus, Berolini 1874, 28.

[67] Z. A. Endres, Thomas von Aquin, Mainz 1909, 49.

[68] J. Mausbach, Artikel Thomas von Aquin, Kirchenlexikon XI², 1633.

[69] J. Zeiller, L'idée de l'Etat dans Saint Thomas d'Aquin, Paris 1910, 3.

des corollaires où le rattache à des principes posés ailleurs par l'auteur. Mais l'appréciation point. On ne trouve ni éloge ni improbation". Es ist richtig, daß der thomistische Kommentar zur Politik am meisten von allen Aristoteleserklärungen des Aquinaten dieses spezifisch objektive Gepräge an sich hat. Man muß sich aber hüten, von diesem Kommentar einen Schluß auf die anderen Kommentare zu machen. Übrigens ist bei näherem Zusehen auch im Kommentar zur Politik die eigene Zutat des Kommentators in ziemlichem Maße wahrnehmbar.

Eine zweite Klasse von Autoren ist der Anschauung, daß die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas auch den eigenen wissenschaftlichen Standpunkt ihres Verfassers erkennen lassen und deswegen für die Erkenntnis, für das inhaltliche Verständnis der thomistischen Philosophie wertvoll sind. Schütz schließt seine Untersuchung über „die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in seinen Kommentaren zu Aristoteles" mit folgendem zusammenfassenden Urteil ab:[70] „Man ist völlig und vollkommen im Stande, die ureigene Lehre des heiligen Thomas über Objekte der rein natürlichen Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, aus seinen Kommentaren zu Aristoteles, großenteils wenigstens zu erheben und zusammenzustellen." E. Rolfes unterstreicht sehr den objektiven Charakter der thomistischen Kommentierungsweise, läßt aber auch die eigene Ansicht des Kommentators sich geltend machen: „Überall zeigt sich Thomas von dem Bestreben geleitet, den objektiven Sinn seines Autors festzustellen. Er will keine fremden Gedanken in ihn hineintragen; er will nicht seine eigenen subjektiven Anschauungen aus ihm herauslesen. Er will nur klarstellen, was Aristoteles selbst gedacht und für wahr gehalten hat. Weil freilich auch dieses Ziel nur dem letzten und höchsten Zweck, die Wahrheit in sich zu finden, dient, so enthält er sich nicht entweder, wo Aristoteles zu irren scheint, ihm seine eigene Meinung kurz entgegenzustellen, oder, wo irgend ein Problem, ein physikalisches z. B. oder ein astronomisches, von dem alten Philosophen nur kurz berührt wird, sich in längere Exkurse einzulassen. Indessen kommt beides nur selten und vereinzelt vor".[71] Wenn wir noch einen älteren Autor, der sich über die thomistischen Aristoteleskommentare geäußert hat, fragen, so eignet der im 15. Jahrhundert schreibende Dominikanerhistoriker Ludwig von Valladollid (Fr. Ludovicus de Valleoleti) den Aristoteleserklärungen des Aquinaten ein erhebliches Maß selbständiger Gedanken zu:[72] „Scrutatur Angelicus textum Aristotelis, et in antecessum succincta ac perlucida analysi argumentum eiusque

[70] Katholik 1877, 2. Band, 610.
[71] Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (IX.) 1895, 10.
[72] Editio Leonina Operum S. Thomae Aquinatis I, Praefatio.

partes principales ac subdivisiones ob oculos ponit; nec in cortice litterae sistit, sed ad medullam penetrat; ita ut miretur lector tantas divitias in Philosopho esse, quae prima fronte haud conspiciuntur. Verum non Aristotelis mentem solum recitat Angelicus, sed de thesauro suo multa profert, Stagiritae doctrinam mirifice amplificando, corrigendo, ubi opus est, illustrando semper, ita ut Expositor Aristotele sapientior videatur."

Eine dritte Gruppe von Autoren nimmt eine vermittelnde Stellung ein, indem sie eine Geltung der Aristoteleskommentare für die eigene Lehre des Aquinaten weder kurzweg bejaht noch kurzweg verneint, sondern die Meinung vertritt, daß die Ausführungen des heiligen Thomas in seinen Aristoteleskommentaren nur in soweit als seine eigene Ansicht gelten können, als sie in seinen anderen Werken dem Sinne nach sich finden. Dieser Anschauung ist vor allem G. Freiherr von Hertling, der den Grundsatz aufstellt,[73] „daß jede Stelle der Kommentare zu Aristoteles für sich betrachtet werden muß, und daß sie als Beleg für Thomas' eigene Ansichten nur dann und insoweit herangezogen werden können, als und inwieweit sie in den übrigen Schriften desselben ihre Bestätigung finden". Der gleichen Ansicht sind Maurenbrecher,[74] Vilmain,[75] Kuhlmann[76] und O. Schilling.[77]

Suchen wir nunmehr eine Lösung der vorwürfigen Frage zu finden. Eine solche wird sich nur erzielen lassen, wenn man alle Aristoteleskommentare des heiligen Thomas heranzieht und untersucht, ob und wie in denselben eigene Gedanken, eigene Zutaten, Ergänzungen, Korrekturen sich finden. Nur auf diese Weise kommt ein einigermaßen richtiges Gesamturteil zustande.

Daß Thomas prinzipiell sich darauf beschränkt habe, bloß den objektiven Gedankengang der aristotelischen Texte festzustellen, ist schon deshalb nicht gut annehmbar, weil er die Überzeugung hatte, die Kenntnis der Anschauungen der Philosophen besitze ihren Wert und ihren Zweck nur in der Feststellung der philosophischen Wahrheit selbst. An einer Stelle im Kommentar

[73] G. von Hertling, Zur Geschichte der aristotelischen Politik im Mittelalter. Rheinisches Museum für Philosophie und Altertumswissenschaft 1884, 161. Neuabgedruckt bei G. von Hertling, Historische Beiträge zur Philosophie. Herausgegeben von J. A. Endres, Kempten und München 1914, 20—31.

[74] Maurenbrecher, Thomas von Aquins Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. Leipzig 1898, 24 f.

[75] J. Vilmain, Die Staatslehre des Thomas von Aquin im Lichte moderner politisch-juristischer Auffassung. Leipzig 1910, 17.

[76] Kuhlmann O.Pr., Der Gesetzesbegriff des hl. Thomas von Aquin. Bonn 1912, 95—89.

[77] O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin, Paderborn 1923, 2 f. Schilling macht sehr beachtenswerte Bemerkungen über den Ethik- und Politikkommentar.

zu De coelo et mundo bespricht er die strittige Frage, ob bei Plato der Gedanke nicht ein anderer sei als der Wortlaut seiner Darstellung und ob nicht die Polemik des Aristoteles mehr den Worten als den Gedanken Platos gelte. Er führt die sich widersprechenden Anschauungen des Simplicius und Alexander von Aphrodisias hierüber an und schließt die Diskussion mit den Worten: Quicquid autem horum sit, non est nobis curandum, quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.[78] Es ist folglich a priori nicht anzunehmen, daß Thomas mit seinem Urteil und seinen eigenen Gedanken in seiner Aristoteleserklärung ganz und gar zurücktritt. Tatsächlich braucht man nicht allzulange in diesen Kommentaren zu suchen, um dem eigenen Urteil, der eigenen Zutat des Aquinaten und zwar in einem ziemlich umfassenden Maße zu begegnen.

Viel eigene Arbeit und viel selbständiges Urteil findet sich vor allem in den zusammenfassenden Übersichten über den Zusammenhang der aristotelischen Schriften und über die Stellung der einzelnen Schrift im Organismus des aristotelischen Schrifttums. Damit berühren sich auch viele Ausführungen des heiligen Thomas über Wissenschaftslehre und wissenschaftliche Methode, an denen gerade die Aristoteleskommentare reich sind. Er knüpft hier wohl an aristotelische Gedanken an, spinnt dieselben aber selbständig weiter und kommt so zu Erwägungen, die ohne Zweifel als seine eigene Lehre angesprochen werden wollen. Bringen wir hiefür Belege. An der Spitze des Kommentars zu den Analytica posteriora steht eine ausführliche Charakteristik der einzelnen logischen Schriften des Stagiriten und ist namentlich der innere Zusammenhang derselben treffend gekennzeichnet. Desgleichen beginnt Thomas seine Erklärung zur aristotelischen Physik mit einer interessanten und selbständigen Gruppierung der naturwissenschaftlichen Schriften des Philosophen.

Auch zu Beginn seiner Erklärung der Schrift De sensu et sensato ist der Zusammenhang der psychologischen Schriften des Aristoteles festgestellt. Endlich wird der Kommentar zur nikomachischen Ethik mit einem ausführlichen und ganz selbständigen Exkurs über die Stellung der Moralphilosophie im philosophischen System eröffnet. Zur einzelnen Schrift, nämlich zu De coelo et mundo, De generatione et corruptione und zur Metaphysik hat Thomas eigene Prooemia ausgearbeitet. Der Einleitung zur Metaphysik rühmt Baeumker nach, daß in ihr „Thomas die Gedanken des Aristoteles mit wunderbarer Klarheit zusammenfasst und weiterspinnt."[79]

Um einige Ausführungen des heiligen Thomas zur Wissenschafts- und Methodenlehre, die in den thomistischen Aristoteleskommentaren sich finden, zu

[78] In I. De coelo et mundo lect. 22.
[79] Baeumker, Witelo, Münster 1907, 277.

erwähnen, so hat Thomas am Schlusse seiner Erklärung der Analytica posteriora[80] im Anschluß an Aristoteles die Lehre von der Erkenntnis der höchsten von selbst einleuchtenden Prinzipien, die der Ausgangs- und Stützpunkt alles wissenschaftlichen Erkennens sind, eingehend und tief entwickelt. Auch an anderen Stellen seiner Aristoteleskommentare hat der Aquinate die aristotelische Prinzipienlehre tief durchdacht und weitergeführt. Es hat P. Garrigou-Lagrange O. Pr., der namentlich in seinem tiefen Buche: Dieu, son Existence et sa Nature die thomistische Lehre von den obersten Denk- und Seinsprinzipien dargelegt hat, mit gutem Recht auch die Aristoteleskommentare des Heiligen herangezogen. An Stellen seines Metaphysikkommentars und seiner Erklärung zu De anima[81] hat Thomas über die verschiedene wissenschaftliche Methode und Betrachtungsweise der Naturwissenschaft, Mathematik und Metaphysik (physicus, mathematicus, philosophus primus) sich sehr tief geäußert und Gedanken der Wissenschafts- und Methodenlehre entwickelt, denen er dann in seiner Schrift zu Boethium de trinitate eine monographische Darstellung verliehen hat.

Reich an Erwägungen über Probleme der Wissenschafts- und Methodenlehre ist namentlich der Kommentar zur nikomachischen Ethik. So gibt er hier am Anfang eine selbständige Einteilung der Philosophie, die vom Gesichtspunkt der Ordnung, der realen, logischen und ethisch-praktischen Ordnung ausgeht.[82] An einer anderen Stelle erfahren wir eine pädagogische Orientierung über den Stufengang und die Reihenfolge, wie die einzelnen Wissenschaften anzueignen sind. Logik, Mathematik, Naturwissenschaften, Ethik und Metaphysik — das ist der durch die Lernfähigkeit der Jugend und die Eigenart der Wissensgebiete geforderte „congruus ordo addiscendi."[83] Herrliche Gedanken, Kundgebungen eines ergreifenden wissenschaftlichen Idealismus, leuchten uns aus des Aquinaten Darlegungen über die Freude und das Glück des philosophischen Nachdenkens entgegen. „Die Philosophie," so schreibt der englische Lehrer, „gewährt in der Betrachtung der Weisheit wunderbare Freuden, reine und feste dauernde Freuden. Die Reinheit dieser Freuden quillt aus der Immaterialität des Gegenstandes der Wissenschaft. Die Festigkeit und Dauer dieser Freuden beruht auf der Unvergänglichkeit und Unver-

[80] In II. Analyt. Poster. lect. 20. Vgl. hiezu die Bemerkungen von Kardinal Zigliara im I. Band der Editio Leonina der Werke des hl. Thomas p. 397—403.

[81] In II. De anima lect. 11. In IV. Metaph. lect. 5 sqq. In Perihermencias lect. 13. In I. Analyt. Post. lect. 5. In II. Metaph. lect. 5. In VI. Metaph. lect. 1. In I. De anima lect. 3. Ich verweise in diesem Zusammenhang auch auf die Darlegungen über die Einheit der Wissenschaft in I. Analyt. Poster. lect. 41, über den Gegenstand der Wissenschaft in III. De anima lect. 18.

[82] In I. Ethic. lect. 1.

[83] In VI. Ethic. lect. 7.

änderlichkeit des Wissensobjektes. Wer sich an materiellen Dingen erfreut, dessen Affekt wird gleichsam verunreinigt durch Hingabe an Niedriges. Wer am Vergänglichen und Veränderlichen sein Genügen und sein Vergnügen hat, kann keine beständige Freude haben, weil, sobald das Objekt der Freude vergangen ist, auch die Freude schwindet. Die spekulative Erforschung der Wahrheit ist eine doppelte: die eine besteht im Suchen der Wahrheit, im Forschen nach Wahrheit, die andere besteht in der Betrachtung der schon gefundenen und anerkannten Wahrheit. Die letztere ist, weil Endpunkt und Ziel des Forschens und Suchens, die vollkommenere Form. Und deswegen liegt eine größere Freude in der Betrachtung der schon gefundenen Wahrheit als im Suchen nach Wahrheit."[84] Thomas hat in ganz selbständiger Weise die aristotelischen Gedanken ergänzt und uns zugleich einen Blick in seine wahrheitsfrohe Seele erschlossen. Man denkt beim Lesen dieser Zeilen des Aquinaten unwillkürlich an den Gegensatz zwischen Thomas und Lessing. Dieser will im Ringen nach Wahrheit mehr Glück finden als im Wahrheitsbesitze. „Wenn Gott," so schreibt der deutsche Dichter, „in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: ‚wähle!' ich fiele ihm in Demut in seine Linke und sagte: Vater, gib: die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein."

Zu den selbständigen Beobachtungen des heiligen Thomas über allgemeine Fragen auf dem Gebiete der Wissenschaftslehre zählen weiterhin seine Anschauungen über den allmählichen Entwicklungsgang der wissenschaftlichen Erkenntnis und der dabei maßgebenden Faktoren. Mandonnet hat die einschlägigen Texte aus den thomistischen Aristoteleskommentaren zusammengestellt.[85] Für die äußere Technik der scholastischen Disputationsmethode stehen am Anfang des Kommentars zum dritten Buch der Metaphysik recht beachtenswerte Erwägungen.[86] Endlich sei noch hingewiesen auf die anregenden Darlegungen über das Verhältnis der Natur und Kunst am Beginn der Erklärung zur aristotelischen Politik.[87] So bieten denn diese Aristoteles-

[84] „Habet enim philosophia in sapientiae contemplatione delectationes admirabiles, et quantum ad puritatem et quantum ad firmitatem. Puritas quidem talium delectationum attenditur ex hoc, quod sunt circa res immateriales. Firmitas autem eorum attenditur secundum hoc quod sunt circa res immutabiles . . . Speculatio autem veritatis est duplex: una quidem, quae consistit in inquisitione veritatis; alia vero quae consistit in contemplatione veritatis jam inventae et cognitae. Et hoc perfectus est, cum sit terminus et finis inquisitionis. Unde et major est delectatio in consideratione veritatis jam cognitae quam in inquisitione ejur." In X. Ethic. lect. 10.

[85] Mandonnet, Siger de Brabant I², Louvain 1911, 146ff.

[86] In III. Metaph. lect. 1.

[87] In I. Politic. lect. 2.



kommentare eine Fülle von eigenen Gedanken des großen Scholastikers über Fragen der Wissenschaftslehre. Eine kurze Andeutung im aristotelischen Text reicht hin, der Feder des Kommentators selbständige Gedanken über solche Probleme zu entlocken. Wer bei Thomas eine Aussprache über Fragen der Methode finden will, der wird nicht zuletzt zu seinen Aristoteleskommentaren greifen müssen.

Daß die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas eigene Gedanken enthalten und deshalb für die Darstellung der thomistischen Lehre verwendet werden können, dafür sprechen auch die Exkurse und Digressionen, die in mitunter ziemlich umfangreichen Weise eingefügt sind. Im Kommentar zu Perihermeneias ist eine eingehende Abhandlung über die göttliche Vorsehung untergebracht. Thomas ist sich selbst bewußt, daß er hier die Arbeitsgrenze des bloßen Kommentierens überschritten hat und stellt deshalb den Zusammenhang seiner Darlegungen mit dem Aristotelestexte einigermaßen her, indem er schreibt: „Et haec quidem dicta sunt ad salvandum radices contingentiae, quas hic Aristoteles ponit, quamvis videantur logici negotii modum excedere."[88] Der Erklärung zu De anima ist ein polemischer Exkurs gegen Avicebron eingereiht.[89] Im Kommentar zu den Meteorologica begegnet uns eine ausführliche in scholastischer Form abgefaßte Digressio de coloribus variis iridis.[90] Auch bei der Interpretation der Schrift De coelo et mundo gibt Thomas ausführliche, durch den Aristotelestext keineswegs geforderte Erörterungen naturwissenschaftlichen Inhalts. Er verrät hier eine große Vertrautheit mit dem geometrischen und astronomischen Wissen seiner Zeit. Thomas scheint gerade auf Grund seiner Aristoteleskommentare sich mit Fragen der Optik und der Astronomie befaßt zu haben. Wer deswegen den Stand der naturwissenschaftlichen Kenntnisse des Aquinaten feststellen will, wird an seinen Aristoteleskommentaren nicht gut vorübergehen können. Im Kommentar zu De coelo et mundo findet sich auch der von P. Duhem dem Aquinaten hochangerechnete Gedanke: „Die Hypothesen, welche ein astronomisches System tragen, verwandeln sich dadurch, daß ihre Konsequenzen mit den Beobachtungen übereinstimmen, noch nicht in demonstrierte Wahrheiten."[91]

Selbständiges Denken und Urteilen bekundet Thomas in seinen Aristoteleskommentaren auch dadurch, daß er zu Aristoteles und seiner Lehre Stellung nimmt. Die Urteile, die der Aquinate über den Philosophus abgibt, sind im allgemeinen recht günstige. Er rühmt die wunderbare Kürze aristotelischer

[88] In I. Perihermeneias lect. 14.

[89] In II. De anima lect. 1.

[90] In III. Meteor. lect. 6.

[91] In II. De coelo et mundo lect. 17. Vgl. S. Th. I q 3201 ad 2m. P. Duhem, Σώζειν τὰ φαινόμενα, Essai sur la notion de Théorie physique de Platon à Galile, Paris 1908, 46, ff.

Darstellung, er hebt hervor, daß der Stagirite bei aller Kürze sich doch keiner lückenhaften Darstellung schuldig macht, er weist energisch auch Anschuldigungen zurück, die gegen einen „tantus philosophus“ erhoben wurden usw.[92]

Aber bei aller Anerkennung aristotelischer Geistesgröße und bei aller Hinneigung zu einer benigna interpretatio verabsäumt Thomas es keineswegs, an Aristoteles Kritik zu üben und namentlich Widersprüche zwischen aristotelischer Philosophie und zwischen katholischer Glaubenslehre mit sachlicher Ruhe festzustellen. So betont er nachdrücklich den Glaubensstandpunkt gegenüber der aristotelischen Theorie von der Ewigkeit der Bewegung. Im Kommentar zum achten Buch der Physik[93] zieht Thomas in sehr umsichtiger Weise die Grenzlinie zwischen dem Dogma und zwischen denjenigen Momenten der aristotelischen Bewegungslehre, welche der Glaubenslehre entgegenstehen. Er weist hier auch den Versuch einzelner Interpreten, Aristoteles im Sinn des Dogmas zu erklären, als ein vergebliches Bemühen zurück. Er schließt diese Auseinandersetzung mit der apologetischen Bemerkung, daß hier durch die aristotelischen Gedankengänge die Wahrheit des Glaubens nicht erfolgreich bekämpft wird. Aristotelische Ausführungen im sechsten Buch der Metaphysik geben Thomas Gelegenheit, die katholische Lehre von der Vorsehung ins Feld zu führen und dadurch die aristotelische Lehre zu ergänzen und zu berichtigen.[94]

Sehr beachtenswert ist die Art und Weise, wie Thomas oft ganz unauffällig an der nikomachischen Ethik Korrekturen vornimmt und auf die Ideen und Ideale des christlichen Ethos hinweist. An einer Stelle redet Aristoteles von dem Fortleben in der Erinnerung der Menschen. Thomas nennt diese Art der Fortdauer ein „esse fragile“, ein recht hinfälliges Sein. Es ist nichts gebrechlicher als was in der Meinung der Menschen besteht. Dann bemerkt er weiter: Die Frage, ob die Menschen mit ihrer Seele nach dem Tode fortleben und ob sie dann von den irdischen Ereignissen Kenntnis besitzen, gehört nicht zum Thema des Aristoteles, der an dieser Stelle nur das Glück dieses Erdenlebens bespreche. Es sind hier deswegen solcherlei Fragen, die eine längere Erörterung beanspruchen würden, füglich beiseite zu lassen. Zur näheren Orientierung verweist dann Thomas auf seine eigene Lehre, die er an anderer Stelle vorgetragen hat.[95] Thomas bringt hier also die christliche Auffassung

[92] „Aristoteles mirabili brevitate usus. etc.“ In I. Perihermeneias lect. 7. — „Non autem est consuetudo Aristotelis, quamvis sit breviloquus, defectivis locutionibus uti.“ In II. De coelo et mundo lect. 17. — „Sed non videtur rationabile, quod in tanta re tantus philosophus tam frivolam et parum apparentem rationem induxisset.“ In III. Metaph. lect. 4.

[93] In VIII. Phys. lect. 2.

[94] In VI. Metaph. lect. 3.

[95] In I. Ethic. lect. 17.

zur Geltung, ohne Aristoteles einen Vorwurf machen zu müssen. An einer anderen Stelle, wo Aristoteles die Trostlosigkeit des Todes betont, läßt Thomas den christlichen Gedanken einfließen, daß manchen tugendhaften Menschen der Tod wegen der Hoffnung des künftigen Lebens ersehnt sei.[96] Im vierten Buch der Ethik kommt Aristoteles auch auf den Aufwand zu sprechen, der für den Götterkult zu machen sei. Thomas bemerkt hiezu: Hier redet der Philosoph nach der Auffassung und Gewohnheit der Heiden, die, nachdem die christliche Wahrheit offenbar geworden, außer Kraft getreten ist.[97] Es ließen sich diese Belege von Korrekturen, die Thomas oft ganz unauffällig an Aristoteles vornimmt, noch bedeutend vermehren.

Schließlich sei auch noch darauf hingewiesen, daß Thomas auch da, wo er ohne kritische Stellungnahme einfachhin die aristotelischen Gedankengänge erklärt, viel vom Eigenen beigibt und hiebei nicht selten interessantes Beobachtungsmaterial einfügt. S. Deploige hat in dieser Hinsicht gerade aus dem Ethikkommentare beachtenswerte Proben angeführt.[98] Um das Gesagte in einem Schlußresultat zusammenzufassen, wird man bei genauerer Lektüre und Durchprüfung aller Aristoteleskommentare des heiligen Thomas sagen können, daß in denselben der eigene Standpunkt, die selbständige Leistung des heiligen Thomas auch zur Geltung kommt.

§ 5. *Wert und Bedeutung der Aristoteleskommentare des heiligen Thomas.*

Zum Schlusse noch ein Wort über den Erkenntniswert und wenn ich so sagen darf über den Gegenwartswert dieser Aristoteleserklärungen des größten der Scholastiker.[99] Ich kann hier nur skizzenhafte Andeutungen geben, welche das Studium dieses umfangreichen Bestandteiles des literarischen Lebenswerkes des Aquinaten als wissenschaftlich belangreich und auch als zeitgemäß erweisen dürften. Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas führen uns in die Aristotelesrezeption, in den Aristotelismus der Scholastik, in eine hochinteressante Erscheinung des mittelalterlichen Geisteslebens ein. Diese Aristoteleskommentare sind in mehrfacher Hinsicht ein Schlüssel zum Verständnis der Lehre und der wissenschaftlichen Individualität des Aquinaten selbst; diese Aristoteleskommentare sind weiterhin für das Verständnis und die Durchdringung des aristotelischen Schrifttums selbst beachtenswert und ver-

[96] In III. Ethic. lect. 18.

[97] In IV. Ethic. lect. 7.

[98] S. Deploige, Le conflit de la morale et de la sociologie², Louvain 1912, 302 f., 322 f., 331 f., 343 f.

[99] Vgl. auch M. Grabmann, Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Wiener akademische Antrittsrede. Wien 1913, 17 ff.

wertbar und sind gerade hiedurch geeignet, zwischen der neuscholastischen Philosophie und den aristotelischen Richtungen der modernen Philosophie eine Annäherung, ein gegenseitiges Sichkennen und Sichverstehen zu erzielen.

Es bedarf keiner weiteren Ausführung und Begründung, daß die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas für die Erkenntnis und Beurteilung der ganzen Aristotelesrezeption und Aristotelesbewegung im 13. Jahrhundert von hohem Wert sind. Die äußere Geschichte der „Action d'Aristote" in der Ära der Hochscholastik tritt uns dank fortgesetzter eindringender Forschung in immer schärferen und bestimmteren Umrissen entgegen. Für die innere inhaltliche sachliche Erkenntnis und Bewertung des scholastischen Aristotelismus, für die Erfassung der Einwirkung der aristotelischen Gedankenwelt auf das mittelalterliche Geistesleben ist sicherlich die Vertiefung in das bedeutendste Opus Aristotelicum der Scholastik — das sind die thomistischen Aristoleskommentare — ein ungemein wertvolles Hilfsmittel.

Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas lassen uns den Entwicklungsgang, die Lehre, die Methode, überhaupt die wissenschaftliche Individualität des Aquinaten in vielfach neuer Beleuchtung schauen. Von der Warte dieser Aristoteleskommentare lassen sich speziell am Philosophen Thomas von Aquin Wahrnehmungen machen, zu denen das Studium seiner anderen Werke nicht immer uns führt. Im Entwicklungsgang des englischen Lehrers stellt die Bearbeitung und Erklärung der aristotelischen Schriften eine hochbedeutsame Cäsur vor. Ein vergleichendes Studium des Sentenzenkommentars, der vor diese aristotelischen Studien fällt, und der späteren Werke, die mit oder nach diesen Aristoteleswerken entstanden sind, überzeugt uns von der richtunggebenden Einwirkung dieser Aristoteleskommentierung auf den wissenschaftlichen Werdegang des großen Scholastikers.

Die Kenntnis der Lehre des heiligen Thomas wird durch seine Aristoteleskommentare dadurch wesentlich gefördert, daß der aristotelische Einschlag, die aristotelische Ausprägung bei den einzelnen philosophischen und auch theologischen Lehrpunkten gerade aus dieser Aristotelesexposition klar wird. Hier können wir den Aquinaten gleichsam in seiner philosophischen Werkstätte beobachten, in der er die aristotelischen Bestandteile seiner philosophisch-theologischen Spekulation sich herrichtet. Die Aristotelesverwertung in der Philosophie und Theologie des heiligen Lehrers läßt sich ohne Vertrautheit mit seinen Aristoteleskommentaren nicht gut verstehen und überschauen. Wie in den Schriftkommentaren des heiligen Thomas sich der Entwurf, gleichsam das Konzept zu den theologischen Konvenienzbeweisen seiner systematischen theologischen Werke vielfach nachweisen läßt, so finden sich in seinen Aristoteleskommentaren die Vorarbeiten und Vorlagen seiner von

Aristoteles beeinflußten systematischen Darstellung philosophischer und teilweise auch theologischer Probleme. Durch die Vergleichung mit den neuaufgefundenen Quaestionen des Siger von Brabant zum aristotelischen Schrifttum und überhaupt mit den umfangreichen, noch gar nicht untersuchten Aristoteleskommentaren der Artistenfakultät wird dieser Einfluß der aristotelischen Gedankenwelt auf die Entwicklung und die Ausgestaltung der thomistischen Philosophie in ganz neue Beleuchtung gestellt. Es hat sich die aristotelische Philosophie bei den Artisten, welche bei ihren philosophischen Arbeiten keine theologischen Zwecke verfolgten, ja vielfach grundsätzlich sich nicht um die Aufgaben und Forderungen der Theologie kümmerten, in nicht wenigen Punkten ganz anders reflektiert als bei Thomas von Aquin, dem die große Aufgabe oblag, einen christlichen Aristotelismus vor allem auch für die Ziele der Glaubenswissenschaft auszubilden. Die Einzelforschung hat hier noch weite Gebiete zu durchforschen. Nicht weniger belangreich sind diese Aristoteleskommentare für das Verständnis der Methode, überhaupt der wissenschaftlichen Individualität des großen scholastischen Denkers. Wir können hier den Einfluß der aristotelischen Methode auf die Arbeitsweise des Scholastikers im einzelnen verfolgen, wir können da beobachten, wie Thomas auf methodische Anregungen des Stagiriten reagiert und über dieselben reflektiert. Wir sehen Thomas selbst in seiner philosophischen Detailarbeit, wir können da seine philosophische Methode besonders nach ihrer induktiven Seite erkennen. J. de Rohellec bemerkt mit Recht von den Aristoteleskommentaren des heiligen Thomas, daß man in denselben finde: „dans toute sa netteté la méthode philosophique du Docteur Angélique, aussi éloignée de l'apriorisme que de l'empirisme".[100] Der nämliche Autor bedauert an einer anderen Stelle, daß der größte Teil der philosophischen Lehrbücher nur von der theologischen Summa, sehr wenig oder gar nicht von den thomistischen Aristoteleskommentaren beeinflußt sind und daß diese Lehrbücher infolgedessen nur der deduktiven Methode sich bedienen. Die deduktive Methode, die Thomas in der Summa Theologiae in Anwendung bringt, hat ihren Platz vorzugsweise in der Theologie, die als ihren Hauptgegenstand Gott ins Auge faßt und alles geschaffene Sein in der Beziehung zu Gott betrachtet. J. de Rohellec fährt dann weiter: „Tout autre est le procédé de saint Thomas dans ses Commentaires, qui nous offrent son oeuvre philosophique par excellence. A l'exemple d'Aristote, il y suit un ordre plutôt inductif, plaçant chaque problème dans son cadre historique, commençant par les définitions nominales pour passer peu à peu aux définitions réelles".[101] Ein eindrucksvoller Tatsachenbeweis für die

[100] Revue de philosophie XIII. (1913) n. 8 p. 82.
[101] Revue Thomiste XXI. (1913) n. 4 p. 449.

reiche und tiefe Erkenntnis, welche uns des Aquinaten Aristoteleskommentare über seine philosophische Methode erschließen, ist S. Deploiges hochbedeutsames Werk: Le conflit de la Morale et de la Sociologie. Hier wird gerade durch Materialien, welche zu einem guten Teil dem Ethikkommentar des heiligen Thomas entnommen sind, gezeigt, wie Thomas in ethischen und soziologischen Fragen und Grenzfragen die Methode der Beobachtung gehandhabt hat. So fällt denn von diesen Aristoteleserklärungen viel Licht auf die wissenschaftliche Arbeitsweise, überhaupt auf die ganze wissenschaftliche Signatur und Individualität des englischen Lehrers. Ich kann hier nur allgemeine Andeutungen geben, ich werde im dritten Bande meiner Geschichte der scholastischen Methode mit näheren Detailnachweisen nicht sparen.

Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas sind fürs Dritte auch für das Verständnis und die Durchdringung der aristotelischen Schriften selbst wertvoll und verwertbar, Thomas nimmt in der Reihe der verlässigen Führer durch die aristotelische Gedankenwelt eine angesehene Stelle ein. Was wir oben über die Methode und Technik seiner Aristotelesinterpretation, über sein Quellenmaterial usw. erfahren haben, läßt uns erhoffen, daß diese Kommentare in die Gedankengänge des großen griechischen Denkers uns einweihen. Wir haben gesehen, wie Thomas ernsthaft, ja fast ängstlich bestrebt ist, die „intentio Aristotelis" festzustellen. Von einer gewaltsamen Umdeutung des Aristoteles im christlichen Sinne ist Thomas weit entfernt. Er findet und fühlt sich durch seinen Glaubensstandpunkt in keiner Weise gebunden und beengt in der Analyse der aristotelischen Texte. Wir lesen in einem Werkchen, das Thomas an seinen Ordensgeneral Johannes von Vercelli adressiert hat, den Satz: „Nec video, quid patineat ad doctrinam fidei, qualiter Philosophi verba exponantur".[102] Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas sind denn auch schon von seinen Zeitgenossen hochgeschätzt worden. Die rühmenden Worte des Tolomeo von Lucca, daß Thomas „quodam singulari et novo modo tradendi" Aristoteles erklärt habe, sind uns schon bekannt. Thomas wurde als der Expositor, als der Aristoteleserklärer schlechthin gefeiert, so besonders von Henri de Bate in seinem Speculum divinorum et naturalium.[103] Man braucht bloß das Speculum divinorum et naturalium des Henri de Bate (Cod. Vat. lat. 2191) durchzublättern und man wird in Kapitelüberschriften und im Texte häufig auf die Bezeichnung expositor Thomas stoßen. Da in dem Kommentar zu den Analytica posteriora, der unter den Werken des Duns Skotus steht, die gleiche Bezeichnung für Thomas gebraucht ist, so folgert P. Ephrem Longpré, wie er mir mitteilte, daraus meines

[102] Responsio ad Magistrum Joannem de Vercellis de articulis XLII.

[103] Vgl. Maurice de Wulf, Henri Bate de Malines. Bruxelles 1909, 15.

Erachtens mit gutem Grunde, daß dieser Kommentar zu den Analytica posteria gleichfalls ein Werk des Henri de Bate sei. In der auch in Drucken erhaltenen Erklärung des Gerardus de Monte zu De ente et essentia wird Thomas als „insignis peripatetice veritatis interpres"[104] gepriesen. In einer Randnotiz, die sich fol. 287ʳ von Cod. F. 39 der Erfurter Stadtbücherei befindet, sind folgende Werturteile über scholastische Kommentare zu logischen Aristotelesschriften zusammengestellt: Supra topica contradictiones Boetii Daci optime, supra elenchos optima sunt scripta magistri Ha (?) nomine. Item supra priora scripta magistri Roberti, qui composuit scripta super Priscianum minorem, bona sunt. Item supra posteriora scripta magistri Thome sunt meliora. Da in dieser Notiz sonst nur Autoren des 13. Jahrhunderts genannt sind, ist unter magister Thomas Thomas von Aquin zu verstehen. Das hohe Ansehen, dessen die thomistischen Aristoteleserklärungen sich erfreuten, läßt sich auch aus der Tatsache erschließen, daß diese Aristoteleserklärungen in der Folgezeit bearbeitet, benützt und nachgeahmt wurden. So stellen die Aristoteleskommentare des Petrus von Alvernia eine imposante Weiterführung und Vollendung der Aristotelesinterpretation seines großen und innig geliebten Lehrers Thomas vor. Enge an die Aristoteleserklärungen des heiligen Thomas schließen sich die Aristoteleskommentare des Dominikaners Dominikus von Flandern († ca. 1500) an, besonders seine mehrfach gedruckten „Quaestiones super XII libros metaphysicae Aristotelis secundum expositionem Doctoris Angelici (Venetiis 1496 u. 1499, Coloniae 1621)." Dominikus von Flandern, der auch durch eine siegreiche Disputation mit Johannes Argyropulos, dem griechischen Aristoteliker und Humanisten berühmt geworden ist, hat gegenüber dem Humanismus die aristotelische Philosophie, wie sie im Geiste des heiligen Thomas sich reflektiert hat, verteidigt. Zur gleichen Zeit hat Lambert von Heerenberg, Dekan der Artistenfakultät und Rektor der Universität Köln († 1499) die Physik und De anima des Aristoteles „juxta doctrinam Divi Thomae" erklärt (Coloniae 1494).

Auch in der Humanistenzeit wurden die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas noch benützt und geschätzt, obgleich Gregor von Trapezunt, Kardinal Bessarion, Johannes Argyropulos u. a. unzufrieden mit den Aristotelesübertragungen des Wilhelm von Moerbeke und Robert Grosseteste neue sprachlich lesbarere, aber philosophisch nicht selten weniger zuverlässige Übersetzungen hergestellt hatten. Augustinus Niphus hat in seinen Aristoteleskommentaren die Aristoteleserklärungen des Aquinaten viel und im zustimmenden Sinne verwertet. In der Praefatio zu seinem Metaphysikkommentar schreibt er: Exponendi quidem munus noster Thomas Aquinas praecipue

[104] Cod. lat. 1355 fol. 245r der Universitätsbibliothek Leipzig.

absolvit. In der Praefatio zu seinem Physikkommentar schreibt er die anerkennenden Worte nieder[105]: „Ex his bonae literare in Latinos migrarunt: inter quos Thomam Aquinatem nostrum inveni, cui merito iura exponendi concessa sunt. Hunc habemus non solum in his physicis commentationibus, sed in omnibus aliis fidum ducem, cui etiam non sine causa nomen Expositoris tributum est. Illo enim (pace Expositorum Graecorum dixerim) curiosior aut uberior aut (quod verum est) clarior inventus est nemo. Unde, meo quidem iudicio omnis Latii omnisque Philosophiae decus semper habendus est. Ähnlich äußert er sich auch in der Praefatio seines Kommentars zu De anima: Sensum verborum Aristotelis verum, inquantum potero, assignabimus non recedendo a Graecis expositoribus Themistio, Simplicio et Alexandro: aliquando cum Latinis interpretibus, praesertim cum D. Thoma, qui (pace ceterorum dixerim) dilucide Aristotelis libros interpretatus est nec eius commentarios minoris facio his, quae Graeci scripserunt, ut recte intelligenti patet". In der Humanistenzeit zitiert Nicolaus Tignosius Fulgentius in seinem Lorenzo Medici gewidmeten Kommentar zu De anima sehr häufig und mit unverkennbarer Sympathie den Kommentar des heiligen Thomas zu dieser aristotelischen Schrift. Es würde zu weit führen, wenn ich auf jene katholischen Aristoteleserklärer der Folgezeit hinweisen würde, welche, wenn auch nicht in so unmittelbarer Weise, sich in die Einflußsphäre der thomistischen Aristotelesinterpretation gestellt haben. Es sei hier als vortrefflicher Typus nur Sylvester Maurus genannt, dessen Neuausgabe unter den großen Verdiensten P. Ehrles um die scholastische Philosophie nicht die letzte Stelle einnimmt. Auch die byzantinische Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters hat die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas hochgeschätzt. Es ist dies für die Verlässigkeit und sachliche Brauchbarkeit dieser Aristoteleskommentare ein um so glänzenderes Zeugnis, als diese byzantinischen Gelehrten ja den griechischen Aristoteles und die griechischen Aristoteleserklärer, deren ja auch die byzantinische Ära noch eine ziemliche Zahl hervorgebracht hat, sicher gut kannten und dadurch einen Maßstab zur Beurteilung der Arbeitsleistung des heiligen Thomas besaßen. Außerdem hatten diese byzantinischen Autoren schon wegen der Gegensätze zwischen lateinischer und griechischer Kirche keine Veranlassung, für Thomas einseitig eingenommen zu sein und ihn zu überschätzen. Ein überzeugender Beweis dieser Wertschätzung der thomistischen Aristoteleskommentare seitens der byzantinischen Theologen ist die Übertragung einzelner dieser Kommentare ins Griechische. Georgios Scholarios hat im 15. Jahrhundert die Kommentare des

[105] Euthychii Augustini Nyphi Philothei Suessani Metaphysicarum disputationum dilucidarium. Neapoli 1511.



heiligen Thomas zu De anima und zu den beiden ersten Büchern der Physik ins Griechische übersetzt. In der Bibliotheca Mediceo-Laurenziana zu Florenz und in der Vatikanischen Bibliothek sind uns Handschriften dieser Übersetzungen aufbewahrt. [106] Diese Übersetzungen wurden offenbar bei Anlaß des heftigen Streites hergestellt, der in der byzantinischen Gelehrtenwelt über den philosophischen Vorrang zwischen Plato und Aristoteles sich damals entsponnen hatte. Georgios Scholarios, der Aristoteles diesen Vorrang zusprach, glaubte offenbar, die Position des Aristoteles dadurch verstärken zu können, daß er die thomistischen Aristoteleskommentare im griechischen Sprachgewand der byzantinischen Philosophenwelt vorlegte. In Georgios Scholarios, der als Patriarch den Namen Gennadios führte, sehen wir zugleich einen der abendländischen Kirche abgeneigten Kirchenfürsten und einen von der philosophischen Größe des Aristotelikers Thomas von Aquin überzeugten Gelehrten.[107] Unter den byzantinischen Theologen, die der römischen Kirche zugehörten, zollte vor allem der große Kardinal Bessarion, der aristotelische Schriften aus dem Griechischen ins Lateinische übertrug, Thomas von Aquin ob seiner Vertrautheit mit der aristotelischen Philosophie hohes Lob. Ein Beweis hiefür ist die Wendung: „ἀνδρὶ σοφωτάτῳ τῷ Θωμᾷ καὶ τῆς Ἀριστοτελικῆς σχολῆς τῷ ὄντι διαδόχῳ“.[108]

Auch in neuerer und neuester Zeit haben Aristoteliker, welche diese Kommentare des Aquinaten sich näher angesehen haben, dieselben als wertvolle Einführung in die aristotelischen Gedanken- und Beweisgänge gewürdigt. Franz Brentano hat in seiner ersten, aristotelischen Forschungen gewidmeten Schrift über einen Passus des Thomaskommentars zur Metaphysik sich also ausgesprochen: „Mit vollkommener Klarheit aber das Prinzip, das bei der Einteilung des ὄν in die Kategorien zu leiten hat, sehen wir den großen Aristoteliker des dreizehnten Jahrhunderts, der dem Aristoteles in der Schule sein unantastbares Ansehen gründete, so daß Picus von Mirandola sagen konnte: „Sine Thoma mutus esset Aristoteles“, eine Begründung und Ableitung der Kategorien unternehmen. ... Fürwahr dieser Kommentar (es handelt sich um XII. Metaph. lect. 1) bedarf keines Kommentars mehr, denn mit bewundernswerter Klarheit und Präzision sind die Erklärungen gege-

[106] Die Bibliotheca Mediceo-Laurenziana zu Florenz enthält im Plut. 17, Cod. 19 die Übersetzung des Kommentars zu De anima, die vatikanische Bibliothek bewahrt im Cod. Palat. graec. 235 die griechische Übersetzung der Kommentare des heiligen Thomas zu De anima und zu den beiden ersten Büchern der Physik.

[107] Vgl. Mons. Giovanni Mercati, Appunti Scolariani. Bessarione XXIV. (1920) 109—143.

[108] M. P. Gr. 161, 200.

ben".[109] E. Rolfes vertritt die Anschauung, daß Thomas von Aquin der beste Kommentator der Metaphysik sei, den wir haben.[110] Derselbe Aristoteleskenner schreibt im Vorwort zu seiner Übersetzung der nikomachischen Ethik: „Dieser Kommentar (der des heiligen Thomas) ist für die Erklärung der Ethik, wie überhaupt die Thomaskommentare für die Aristoteleserklärung von unschätzbarem Werte. Thomas ist ein dem Aristoteles kongenialer Geist".[112] Daß Gaston Colle in seiner großangelegten Erklärung zur Metaphysik durch kritische Vergleichung und Gegenüberstellung alter und moderner Aristoteleskommentatoren sehr oft feststellen kann, wie Thomas den Gedankengang des Stagiriten am besten aufgefaßt und analysiert hat, dies haben wir schon weiter oben gesehen.

Dadurch, daß die Kommentare des Aquinaten eine richtige Erfassung und tiefe Durchdringung der aristotelischen Werke bekunden, sind sie auch geeignet, zwischen der neuscholastischen Philosophie und zwischen den aristotelischen Strömungen innerhalb der modernen Philosophie eine Annäherung zu bewerkstelligen, einen gewissen gemeinsamen Boden philosophischer Betätigung zu bereiten. A. Trendelenburg hat den Satz niedergeschrieben: „Es muß das Vorurteil der Deutschen aufgegeben werden, als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein neu formuliertes Prinzip müsse gefunden werden. Das Prinzip ist gefunden; es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Platon und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte".[112]

Haben diese Worte des großen Aristotelikers in der modernen Philosophie nicht den nötigen Widerhall gefunden, so sind doch in der neueren Philosophie, auch in der Philosophie der Gegenwart, die aristotelischen Neigungen keineswegs ausgestorben. Wo man aus der Enge des Subjektivismus zur Metaphysik sich durchringen will, wo man wenigstens einen mutigen Schritt auf dem Wege einer teleologischen und theistischen Welterklärung wagt, da bekundet sich bewußt oder unbewußt eine philosophische Seelenverwandtschaft mit der aristotelischen Gedankenwelt, die an Thomas von Aquin einen hingebungsvollen und kongenialen Interpreten gefunden hat.

[109] Franz Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg 1862, 181 f. Vgl. auch Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874, 428.

[110] E. Rolfes, Aristoteles' Metaphysik übersetzt I, Leipzig 1904, 15.

[111] E. Rolfes, Aristoteles' Nikomachische Ethik übersetzt und erläutert. Leipzig 1911. Vorwort p. XI.

[112] Logische Untersuchungen I². Vorwort p. IX.

IX.

DIE SCHRIFT „DE ENTE ET ESSENTIA“ UND DIE SEINSMETAPHYSIK DES HEILIGEN THOMAS VON AQUIN.

Meine Weihegabe zum achtzigsten Wiegenfest O. Willmanns entnehme ich der aristotelisch-thomistischen Metaphysik. Es steht ja die Metaphysik im Mittelpunkt der philosophischen Gedankenwelt des Aristoteles und des heiligen Thomas, der von allen Scholastikern den besten Kommentar zur aristotelischen Metaphysik geschrieben und in seinen großen und kleinen Werken die metaphysischen Lehren seiner großen Vorbilder durchdacht und weitergebildet hat. Die folgenden Zeilen sollen das ausgesprochen metaphysische Büchlein des Aquinaten „De ente et essentia" gerade in seiner Bedeutung für die thomistische Metaphysik auffassen und würdigen. Da diese Bedeutung sich schon in der Geschichte, welche dieses Büchlein erlebt hat, widerspiegelt, wird der philosophie-geschichtlichen Überlegung eine literarhistorische Untersuchung als erster Teil der Abhandlung vorangestellt. Dieselbe befaßt sich mit den Zeugnissen der alten Kataloge der Thomasschriften wie auch der handschriftlichen Überlieferung, mit der Literaturgattung der Schriften „De ente et essentia", mit den Kommentaren zu dieser thomistischen Abhandlung in alter und neuer Zeit und schließlich mit deren griechischer Übersetzung.

I.

Die alten Kataloge der Werke des heiligen Thomas geben über die Entstehungszeit und die Benennung der Schrift „De ente et essentia" dankenswerten Aufschluß.[1] Tolomeo von Lucca, von dem wir das älteste Verzeichnis der Thomasschriften besitzen, erwähnt zweimal unser Opusculum, zuerst unter dem Titel „De quiditate et esse", sodann als „Tractatus de ente et essentia, quem scripsit ad fratres et socios nondum existens magister". Der Katalog des Bartholomäus von Capua, der im Jahre 1319 im Zusammenhang mit dem Heiligsprechungsprozeß des Aquinaten gefertigt wurde, führt das Schriftchen als „De ente et essentia ad fratres socios" auf. Das gleiche berichtet Nikolaus Triveth. Auch der Stamser Katalog und Johannes von Colonna bringen

[1] Vgl. P. Mandonnet, Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin[2], Fribourg (Suisse) 1910.

die Überschrift „De ente et essentia". Bei Bernard Guidonis lesen wir eine doppelte Benennung: „Tractatus de quiditate entium seu De esse et essentia ad fratres et socios". Die gleiche Doppelbenennung finden wir auch bei Antonin von Florenz und Ludwig von Valladolid.

Aus diesen Angaben ist ersichtlich, daß unsere Thomasschrift in ältester Zeit eine verschiedene Benennung: „De ente et essentia" „De quiditate entium" „De quiditate et esse" aufweist. Diese mehrfache Benennung trifft ja auch bei andern thomistischen Opuscula, wie bei „De regimine principum" und beim „Compendium theologiae" zu. Weiterhin läßt sich aus diesen Angaben auch die Abfassungszeit abgrenzen. Nach Tolomeo von Lucca, der für die Chronologie[2] der Thomasschriften die meisten und wichtigsten Mitteilungen macht, hat Thomas dieses Büchlein geschrieben „nondum existens magister", also in der Zeit vor Erlangung der Würde eines Magisters der Theologie an der Pariser Universität. Wir müssen demnach dieses Opusculum in die Zeit vor 1256 setzen und in ihr eine Jugend- und Erstlingsschrift des großen Scholastikers sehen. Es entstammen aus der gleichen Frühzeit seines literarischen Schaffens noch die beiden ähnlichen Gegenständen gewidmeten Abhandlungen „De principiis naturae" und „De natura materiae et dimensionibus interminatis", außerdem die Abwehrschrift gegen Wilhelm von St. Amour: „Contra impugnantes Dei cultum et religionem", und vor allem sein Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus. Ob wir in „De ente et essentia" das erste und früheste Erzeugnis der thomistischen Feder erblicken dürfen? Quétif-Echard,[3] die allerdings überall ein sehr abwägendes und zuverlässiges kritisches Urteil bekunden, sind geneigt, diese Schrift schon der Kölner Lernzeit, den Jahren 1248 bis 1252, in denen Thomas zu den Füßen des großen Albertus sich in die metaphysischen Spekulationen versenkte, zuzuweisen. Auch K. Werner[4] ist der gleichen Auffassung. Ch. Jourdain[5] hingegen ist der Ansicht, daß diese Schrift nicht vor 1253 abgefaßt sei. Es reichen die Materialien nicht aus, um hier eine sichere Entscheidung zu geben. Wir müssen uns damit begnügen, in „De ente et essentia" eine vor 1256 entstandene Arbeit, die wir damit zu den ersten und frühesten des Aquinaten zählen dürfen, festzustellen. Es wird der Ausdruck „nondum existens magister" im engen und streng technischen Sinne des akademischen

[2] Nähere Darlegungen bringt meine in Cl. Baeumkers „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie" 1920 erschienene umfassende Untersuchung: Die echten Schriften des heiligen Thomas von Aquin. Auf Grund der alten Kataloge und der handschriftlichen Überlieferung festgestellt.

[3] Scriptores Ordinis Praedicatorum I 271, 278.

[4] Der heilige Thomas von Aquin I (Regensburg 1858), 110 f.

[5] La philosophie de Saint-Thomas d'Aquin I (Paris 1858), 94.

Magistergrades zu verstehen sein, so daß unser Opusculum ganz gut aus der Zeit der Lehrtätigkeit des heiligen Thomas als Bakkalaureus der Theologie an der Pariser Universität herrühren kann. In der Adresse: „Ad fratres et socios", die uns mehrfach überliefert ist, können wir auch keine sichern Anhaltspunkte für eine engere Umgrenzung der Entstehungszeit gewinnen. Man wird darunter Ordensgenossen verstehen dürfen, mit denen Thomas in St. Jacques zu Paris zusammenlebte. Man braucht keineswegs an Mitschüler in Köln zu denken. Jedenfalls ist die Schrift „De ente et essentia" das erste helle Aufleuchten des erwachenden metaphysischen Genies des jugendlichen Dominikaners, das uns berechtigt, das „nondum existens magister" des Tolomeo von Lucca uns im Sinne eines Werturteils anzueignen: „Ein solches Werk schuf Thomas schon, bevor er Magister der Theologie ward."

Für die literar-historische Beurteilung der thomistischen Werke ist es von Wert, den Mitteilungen der alten Kataloge das Zeugnis der ältesten handschriftlichen Überlieferung gegenüberzustellen. Freilich hat diese Gegenüberstellung und Vergleichung zunächst Bedeutung, wenn es sich um Echtheit oder Unechtheit umstrittener Thomasschriften handelt; doch bietet die handschriftliche Überlieferung auch bei sicherem thomistischen Schrifttum Interesse.

In mehreren der ältesten uns erhaltenen Sammelcodizes der thomistischen Opuscula begegnet uns auch die Schrift „De ente et essentia". Im Cod. 253 der Stadtbibliothek von Avignon, einer dem beginnenden 14. Jahrhundert angehörenden Handschrift thomistischen Inhalts, führt unser Opusculum den Titel „De entium quiditate" (fol. 13v).[6] In dem großen Opuscula-Codex 131 der Bibliothek zu Bordeaux lesen wir auf fol. 110v: „Incipit tractatus de ente et essentia compositus a fratre Thoma de Aquino". Die Bezeichnung des Aquinaten als „frater" weist auf die Zeit vor 1323 zurück. Der von Quétif-Echard für die Bestimmung der thomistischen Opuscula zugrunde gelegte, ins beginnende 14. Jahrhundert zurückreichende Cod. 238 der Pariser Genovefa-Bibliothek bezeichnet (fol. 193r) das Opusculum als „tractatus de essentia".[7] In dem gleichfalls für die Überlieferung der thomistischen Opuscula belangreichen Cod. 225 des Corpus Christi College zu Oxford tritt uns der

[6] Auch im Cod. 121 (saec. 13./14.) der Bibliothek des Dominikanerklosters in Wien, welcher fol. 50r—54r die Schrift „De ente et essentia" enthält, findet sich (im Explicit) die Benennung „De quiditate entium". Eine Beschreibung dieser philosophie-geschichtlich sehr interessanten Handschrift findet sich bei Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Baeumker, Bd. XVII, Heft 5—6 [Münster 1916], S. 93 ff.).

[7] Auch Cod. lat. 1561 (873—885) der Bibliothèque Royale in Brüssel, eine beachtenswerte Sammelhandschrift thomistischer Opuscula aus dem beginnenden 14. Jahrhundert, enthält diese Thomasschrift fol. 146r—150v unter dem Titel: Fratris Thome liber de essentia.

Titel „tractatus fratris Thome de ente" entgegen. Cod. 485 der Universitätsbibliothek zu Erlangen (saec. XIV) enthält von fol. 162v bis 166v die Schrift „De ente et essentia", an deren Ende wir lesen: „Explicit tractatus fratris Thome de Aquino ordinis predicatorum de entium quiditate". Hierzu ist von späterer Hand beigefügt: „pulcherrimus metaphysicalis omni nota dignissimus".

Aus diesen Handschriften, welche alle in die Zeit vor 1323 zurückweisen, ist ersichtlich, daß das Opusculum in alter Zeit mehrere Aufschriften aufweist. Es tritt uns neben dem jetzt ausschließlich gebrauchten Titel „De ente et essentia" die Bezeichnung „De entium quiditate" entgegen. Wir gewahren sonach hier eine Übereinstimmung zwischen der handschriftlichen Überlieferung und den alten Katalogen. Es berufen sich ja bekanntlich Tolomeo von Lucca und Bernard Guidonis für ihre Zusammenstellung der thomistischen Opuscula auf einen Sammelcodex derselben. Die Benennung „De ente et essentia" ist diesem Opusculum des heiligen Thomas keineswegs allein eigen. Es gibt noch eine Reihe von kleinen Abhandlungen anderer Scholastiker, welche diesen oder einen ähnlichen Titel tragen. Die Schrift des heiligen Thomas ist der erste Typ dieser Literaturgattung und hat ohne Zweifel als Vorbild auf die Entstehung anderer gleichartiger und gleichnamiger Schriften eingewirkt. Es gehören auch die meisten dieser Schriften unmittelbaren und mittelbaren Thomasschülern an. Wir haben auch hierin einen Beleg für die anderweitig reichlich bezeugte Tatsache, daß der Aquinate gerade in der metaphysischen Spekulation seine Schüler machtvoll beeinflußt hat. Es seien hier nur die Namen der Verfasser solcher Traktate angeführt. Ägidius von Rom, bekanntlich ein unmittelbarer Schüler des heiligen Thomas, schrieb eine in zahlreichen Abhandlungen verbreitete Schrift „De ente et essentia". Der Dominikaner Bernhard von Trilia verfaßte „Quaestiones de differentia esse et essentiae", welche handschriftlich bisher noch nicht nachgewiesen werden konnten, aber durch den Stamser Katalog bezeugt sind. Auch von Hervaeus Natalis besitzen wir eine Schrift „De esse et essentia". Auf die anonymen Arbeiten gleichen Inhalts kann hier nicht eingegangen werden. Auf die Schrift „De ente et essentia" des Dominikaners Dietrich von Freiberg, der allerdings nicht als Vertreter der Thomistenschule angesprochen werden kann, werden wir später kurz verweisen müssen.

Die hohe Einschätzung, deren sich das Büchlein „De ente et essentia" erfreute, bekundet sich uns vornehmlich auch in den verhältnismäßig zahlreichen Kommentaren, welche in alter und neuerer Zeit hierzu geschrieben worden sind. Nach der „Summa theologica" hat kein Werk des Aquinaten eine so reiche Erklärungsliteratur erlebt. Es hat gerade der metaphysische Gehalt dieses Schriftchens dazu gereizt, diese in kürzester Form dargebotenen

Gedanken näher auszuführen und mit Zuhilfenahme der größeren thomistischen Schriften zu erläutern.

Schon die älteste Thomistenschule, die hauptsächlich aus unmittelbaren und mittelbaren Schülern des Aquinaten, meist Dominikanern, sich zusammensetzt, bietet uns einen Kommentar zu „De ente et essentia" dar. Verfasser derselben ist der Dominikaner Armandus de Bellovisu († 1333),[8] von dem eine Schrift über die scholastische Terminologie gedruckt ist. Dieser Zeitgenosse des Hervaeus Natalis, Johannes von Neapel, Bernard Lombardi, Jakob von Lausanne und anderer begeisterter Thomisten aus dem Dominikanerorden, hat nun einen Kommentar zu „De ente et essentia" verfaßt, der 1472 gedruckt wurde. Quétif-Echard, welche diesen Kommentar kennen, machen auf zwei Handschriften der Klosterbibliothek von S. Marco in Florenz aufmerksam. Eine derselben wird mit dem jetzt in der Biblioteca Nazionale Centrale zu Florenz befindlichen „Cod. Conventi soppressi S. Marco I. VIII, I" identisch sein. Ein weiteres Exemplar ist die in der gleichen Florentiner Bibliothek stehende Handschrift „Conventi soppressi S. Maria Novella 87 A 7". Eine Handschrift endlich, die ich selber eingesehen habe, ist Cod. lat. 2350 der Wiener Hofbibliothek. Hier beginnt auf fol. 58ᵛ der Text von „De ente et essentia"; hieran reiht sich fol. 61ʳ dieser Kommentar: „Incipit scriptum fratris Hermanni ordinis fratrum predicatorum super scriptum Thome de ente et essentia". Es geht dieser Kommentar, der in Quaestionenform abgefaßt ist, gründlich in die metaphysischen Probleme ein, welche in der Schrift „De ente et essentia" verhandelt werden, und ist so ein wichtiges Zeugnis des Einflusses, den dieses Thomasschriftchen auf die älteste Thomistenschule ausgeübt hat. Ein näheres Eingehen auf diesen Kommentar muß ich mir auf eine andere Gelegenheit versparen. Im gleichen Codex befindet sich auch eine Abhandlung „De intentionibus" eines offenbar deutschen Dominikaners Conradus, den ich bisher noch nicht näher bestimmen konnte.

Zwei weitere Kommentare zu „De ente et essentia" entstammen der Kölner Thomistenschule des ausgehenden 15. Jahrhunderts. An der Universität Köln treten im 15. Jahrhundert begeisterte Anhänger der thomistischen Lehre uns entgegen, von denen einer der ersten Heinrich von Gorrichem (Heinrich von Gorkum), der Verfasser einer noch nicht gewürdigten Einführung in die theologische Summa, gewesen ist. Später nahmen diese Kölner Thomisten Stellung gegenüber den Albertisten an der gleichen rheinischen Hochschule. Einer der Vorkämpfer der thomistischen Richtung, Gerhardus de Monte[9]

[8] Quétif-Echard, Script. ord. praed. I 583.

[9] Vgl. M. De Wulf, Gesch. der mittelalterl. Philosophie. Autorisierte deutsche Übersetzung von R. Eisler (Tübingen 1913), 431; C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande IV, 220 ff und 273 ff.

(† 1480), hat einen Kommentar zu „De ente et essentia" geschrieben, der in einem Inkunabel (Hain × 16048) uns überkommen ist. Es befindet sich dieser Kommentar in diesem Inkunabelband von fol. XXVIII^r bis fol. LVI^r mitten unter Aristoteles-Kommentaren des Kölner Philosophen Johannes Versorius. Der Titel auf fol. XXVIII^r lautet: „Tractatus compendiosus sancti Thome de ente et essentia seu de quidditatibus rerum intitulatus recolligens uberiores flores metaphysice a philosophis hinc inde sparsim plantatos". Der Verfasser ist erst am Schlusse genannt: „Commentatio venerabilis viri artium magistri nec non sacre theologie professoris eximii Gerardi de Monte a quadam bursa Montis Colonie sita infra sedecim domos primevam sumpsit denominationem compilata circa compendium de quidditatibus rerum quod edidit sanctus Thomas de Aquino insignis peripathetice veritatis interpres. hic feliciter terminatur cum textu simul interposito". Diese Benennung des heiligen Thomas steht auch an der Spitze des Kommentars: „Insignis peripatetice veritatis interpres doctor sanctus necdum adultos provehere verum etiam novicios afficiens erudire uberiores flores metaphisice sparsim plantatos a philosophis recollegit et redegit ad hoc compendium non velatum sterili verborum obscuritate sed eximiarum veritatum preclaris sententiis ditissime fecundatum".

Drei Kommentare zu De ente et essentia enthält Cod. 49 (s. XV) der Universitätsbibliothek München. Von fol. 108^r—150^r befindet sich hier der schon genannte Kommentar des Gerhardus de Monte, fol. 204^r beginnt mit den Worten: In unoquoque genere est dare unum principium, quod est metrum et mensura omnium aliorum, que sunt in illo genere ein zweiter Kommentar, der zuerst eine ausführliche Einleitung gibt und fol. 242^r schließt. Endlich begegnet uns noch von fol. 251^r—259^v noch ein kürzerer Kommentar, dessen Initium also lautet: Circa initium tractatus S. Thome de quiditatibus entium queritur primo, utrum ad habendam cognitionem a cognitione entis ad cognitionem essentie sit procedendum.

Gerhardus de Monte will eine kurze, an den thomistischen Wortlaut sich enge anschließende Erklärung geben: „Litteralem eiusdem intentionem reserabo". Er gibt zuerst eine kurze Einteilung und Erklärung eines Textstückes, hieran knüpft er dann Quaestiones, die ausführlich in der üblichen scholastischen Darstellungstechnik erörtert werden. Voraus gehen Quaestiones prohemiales, hierauf folgt die Erklärung des thomistischen Textes, den er in drei Traktate gliedert: „Tractatus primus de essentiis substantiarum materialium, tractatus secundus de essentiis substantiarum immaterialium per totum, tractatus tertius de essentia ipsorum accidentium". Gerardus de Monte kommt in seinen sehr sachkundigen metaphysischen Darlegungen auch auf

die Kontroversen zwischen Thomisten und Albertisten zu sprechen, wie aus Wendungen: „Sed in hoc Thomiste non consentiunt Albertistis" usw., hervorgeht (z. B. fol. LI^v). Es folgt auch unmittelbar auf diesen Kommentar zu „De ente et essentia" eine diese Streitpunkte ausgleichende Schrift Gerhards: „Concordantie dictorum Thome et Alberti. Tractatus preclarissimi studii Coloniensis artium ac sacre theologie professoris eximii magistri Gerardi de Monte ostendens sanctum Thomam et venerabilem Albertum in questionibus inibi contentis non esse contrarios".

Auch der schon genannte Zeitgenosse Gerhards, der gleichfalls an der Universität Köln lehrende thomistische Philosoph Johannes Versorius († 1480)[10] hat einen Kommentar zu „De ente et essentia" hinterlassen, der in mehreren Inkunabeldrucken (Hain × 16030, × 16033 und × 16041) und auch in Handschriften (z. B. Clm. 6993) uns erhalten ist. In den Inkunabeln lautet die Überschrift: „Questiones magistri Johannis Versorii super tractatu de ente et essentia sancti Thome de Aquino". Das Initium lautet: „Circa librum de ente et essentia movetur questio S. Thomae". Dieser Kommentar ist viel kürzer als derjenige Gerhards de Monte gefaßt und bezweckt nicht selbständiges Weiterdenken und Weiterverwerten, sondern lediglich erläuternde Wiedergabe der thomistischen Gedanken.

Mit der deutschen Scholastik des ausgehenden 15. Jahrhunderts steht in Fühlung Petrus Crockart oder Petrus von Brüssel († 1514),[11] der zuerst unter dem Einfluß von Johannes Major Occamist war, später Dominikaner und überzeugter Thomist wurde und als Lehrer des Franz von Vittoria mit der großen scholastischen Renaissance in Spanien in Beziehung steht. Petrus Crockart hat auch einen Kommentar zu „De ente et essentia" geschrieben: „Acutissimae quaestiones et quidem perutiles in singulos Aristotelis libros logicales. Item in D. Thomae de Aquino opusculum de ente et essentia magistri Petri de Bruxellis sacri Praedicatorum ordinis D. Thomae doctrinae interpretis et propugnatoris acerrimi, Parisiis 1509" (noch einmal gedruckt Parisiis 1514). Petrus Crockart hat außer den metaphysischen Lehren des thomistischen Opusculums besonders dessen logische auf die Universalienlehre sich beziehenden Darlegungen einläßlich erörtert.

Mit Petrus Crockart treten wir in das Zeitalter ein, in welchem die Summa theologiae des Aquinaten das Text- und Lehrbuch des höheren theologischen Unterrichts wurde und durch klassische Kommentare eine Erklärung fand. Einer der ersten Kommentatoren der theologischen Summe, der spätere Kardinal Cajetan († 1534), hat auch eine Erklärung zum Opusculum „De ente

[10] Vgl. De Wulf a. a. O. 430.

[11] Quétif-Echard, Script. Ord. praed. II. 29.

et essentia" geschrieben. Thomas de Vio hat im Jahre 1491 in jungen Jahren, erst 23 Jahre alt,[12] diese kongeniale Erläuterung des thomistischen Opusculums geschrieben, welche mehrfach teils allein, teils in Gesamtausgaben der Werke des heiligen Thomas gedruckt worden ist.[13] Es ist dieser Kommentar zu Padua geschrieben worden, wo damals die verschiedensten philosophischen Richtungen: Thomismus, Scotismus, Averroismus, Renaissancephilosophie sich begegneten und bekämpften. Das oftmalige Bezugnehmen auf den Scotisten Antonius Trombetta, der zu dieser Zeit in Padua dozierte und sein Werk „In Scoti formalitates" schrieb, erinnert uns an das Milieu, in welchem Cajetans Kommentar zur Schrift „De ente et essentia", diesem opus insigne, wie er es eingangs nennt, entstanden ist. Cajetan hat in 17 Quaestionen gedankentiefen und gedankenschweren metaphysischen Forschens den reichen Inhalt der thomistischen Schrift enthüllt. Es stellt dieser Kommentar zugleich mit andern kleineren Schriften Cajetans, besonders mit „De nominum analogia" und „De conceptu entis" die thomistische Metaphysik Cajetans vor, welche von seinen Schülern Cauvinus, Ortiz u. a. weitergepflegt wurde.

Geht Cajetans Arbeit schon bedeutend über den Rahmen eines bloßen Kommentars hinaus, so ist dies in ungleich höherem Maße der Fall bei dem großen Werk, das der Dominikaner Raphael Ripa († 1611)[14] über die Schrift „De ente et essentia" veröffentlichte: „Commentaria et quaestiones ad S. Thomae Aquinatis de ente et essentia tractatum: quibus et quae omnia difficiliora tota paene Aristotelis metaphysica tractari solent examinantur et ipsius B. Doctoris litera et quae in eius gratiam Cajetanus Cardinalis olim scripsit, ab omnibus tum vero recentioribus, qui haec et illam impugnarunt, propugnantur, Romae 1598". In dieser Ausgabe umfaßt das Werk nicht weniger als 975 Quartseiten. Eine zweite Ausgabe erschien Forolivii 1626. Ripa gliedert die Textteile von „De ente et essentia" durch Ziffern, gibt dann eine Summa capitis, eine eingehende divisio mit annotationes. Der Schwerpunkt seines Kommentars sind ausführliche, in Artikel gegliederte Quaestiones. Ripas

[12] Die Schlußworte lauten: Ultimo epilogus fit eorum, quae dicta sunt: in quorum explicatione meam opinionem ita prolatam esse volo, ut si ibi veritati consentanea inventa non fuerint, et ingenio et aetati venia detur: adolescentiam enim adhuc ago. Ubi autem veritatis tramitem secuta videbitur gratiarum debitae actiones divo Thomae habeantur, a quo quidquid veri est didici.

[13] Neuere Ausgaben dieses Kommentars Cajetans sind veranstaltet worden im vierten Bande der durch die Société de Saint-Paul herausgegebenen „Quaestiones disputatae" des heiligen Thomas (1883) und durch P. Michael de Maria S. J.: S. Thomae Aquinatis Opusculum de ente et essentia commentariis Cajetani illustratum (1907). Michael de Maria hat im ersten Bande seiner Ausgabe der „Opuscula selecta" des heiligen Thomas (1887) auch „De ente et essentia" abgedruckt und mit guten Anmerkungen versehen.

[14] Quétif-Echard, Script. ord. praed. II, 378.

Werk zeichnet sich durch große Kenntnis der früheren thomistischen, vor allem metaphysischen Literatur aus. Außer seinem Zeitgenossen Dominikus Banez begegnen uns Kardinal Cajetan, Chrysostomus Javellus, Paulus Soncinus, Dominikus von Flandern und Capreolus als Vertreter und Autoritäten der metaphysischen Tradition der Thomistenschule. Auch Albertus Magnus wird berücksichtigt. Vielfach nimmt Ripa polemisch Stellung zu anderen philosophischen Richtungen, so zu dem Averroismus des Zimara und Jakobus Zabarella. Die bessere sprachliche Formgebung und Zitate aus Cicero, Seneca u. a. verraten einen gewissen humanistischen Einschlag. Ohne Zweifel ist Ripas Kommentar zur Schrift „De ente et essentia" einer der inhaltsvollsten Beiträge zur Metaphysik des englischen Lehrers und zugleich auch ein Beweis dafür, welche Fülle und Tiefe von Gedanken in diesem thomistischen Opusculum geborgen ist. Ein wenig bekannter, aber sehr inhaltsvoller und klarer Kommentar zu „De ente et essentia" erschien zu Venedig im Jahre 1616 aus der Feder des Dominikaners Hieronymus Contarini, Bischof von Capodistria. Das Werk ist betitelt: „Opus aurerum in D. Thomae Aquinatis de ente et essentia Commentariis Rev. D. Hyronimi Contareni, Episcopi Iustinopolitani illustratum.

Auch in unsern Tagen sind noch Kommentare zu „De ente et essentia" geschrieben worden. Einer entstammt der Feder des Kardinals Giuseppe Pecci, des Bruders von Papst Leo XIII., und führt den Titel: „Parafrasi e dichiarazione dell' opuscolo di S. Tommaso — De ente et essentia".[15] Nach einer ausführlichen Einführung gibt Pecci eine klare Erklärung des thomistischen Textes und Gedankenganges, wobei er auch die andern Werke des Aquinaten getreu dem methodischen Grundsatz: „Divus Thomas sui interpres", heranzieht. Philosophie-geschichtliche Gesichtspunkte liegen außerhalb des Zweckes dieser Paraphrase.

Dem geschichtlichen Interesse sucht in höherem Maße der allerneueste Kommentar zu entsprechen, den Emile Bruneteau unter dem Titel veröffentlicht hat: „De Ente et Essentia Divi Thomae Texte latin, précédé d'une Introduction, accompagné d'une Traduction et d'un double Commentaire historique et philosophique" (Paris 1914). Für die literar-historischen und problem-geschichtlichen Exkurse benützt Bruneteau die Arbeiten von Mandonnet, De Wulf, P. Rousselot u. a. Von den früheren Kommentaren zu „De ente et essentia" kennt er nur Crockart, Cajetan, Ripa und Pecci, während die älteren von Armandus de Bellovisu, Gerhard von Monte und Versorius

[15] Erschienen in der Zeitschrift L'Academia Romana die S. Tommaso d'Aquino II (Roma 1882), 101—182, 381—446.



in seiner literar-historischen Einleitung nicht erwähnt werden. Der philosophische Kommentar ist viel kürzer als der Text des heiligen Thomas selber und gibt in übersichtlicher Form dessen Gedankengefüge wieder. Für die Zwecke der Schule, welchen dieser Kommentar dienen will, ist er eine recht brauchbare Orientierung, für die Zwecke der Forschung ist in spekulativer und historischer Hinsicht größere Vertiefung erwünscht. Eine kritische Ausgabe, die erstmalige kritische Ausgabe der Schrift „De ente et essentia" bringt L. Baur in der von P. Pelster und mir im Aschendorffschen Verlage herausgegebenen „Series scholastica et mystica".

Daß das Büchlein „De ente et essentia" ein wertvolles Kompendium der Metaphysik ist, erkennen wir aus der Tatsache, daß dasselbe im 15. Jahrhundert ins Griechische übertragen worden ist. Neben den großen Hauptwerken des Aquinaten, seiner theologischen Summa, der „Summa contra Gentiles", „De potentia", einzelnen Aristoteleskommentaren sind auch kleinere Schriften des großen Scholastikers, so „De fallaciis", „De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum", „De articulis fidei et ecclesiae sacramentis" und auch „De ente et essentia" ins Griechische übersetzt worden. Es ist uns die griechische Version von „De ente et essentia" in einer Reihe von Handschriften erhalten. Ich nenne Cod. Palat. graec. 235 der Vatikanischen Bibliothek, Plut. 86, cod. 27 der Biblioteca Mediceo-Laurenziana zu Florenz, Cod. 275 miscell. der Bodleiana zu Oxford, Cod. graec. 602 der Bibl. Acad. Rom. zu Bukarest und Cod. Hist. graec. 128 der Nationalbibliothek zu Wien. Autor dieser Übersetzung ist nicht, wie man auch gemeint hat, der Humanist Georgios Argyropulos, sondern der byzantinische Philosoph Georgios Scholarios, der spätere Patriarch Gennadios, dem sie in den Handschriften von Florenz, Bukarest und Wien zugeeignet ist. In der genannten Wiener Handschrift füllt die Übersetzung fol. 73r bis fol. 92v und trägt den Titel: Τοῦ Θωμᾶ τερὶ διαφορᾶς τῆς οὐσίας καὶ τοῦ εἶναι ἑρμηνευθὲν καὶ πρὸς τὴν Ἑλλάδα μετενεχθὲν γλῶτταν παρὰ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου.[16]

Die Übersetzertätigkeit des Georgios Scholarios hängt mit dem dazumalen in Byzanz entbrannten Streit, ob Plato oder Aristoteles der Vorrang gebühre, zusammen. Georgios Scholarios, der begeisterte Verfechter des philosophischen Primates des Stagiriten, hat durch seine Übersetzung des thomistischen Werkchens „De ente et essentia" bezeugt, daß durch dasselbe die aristotelische Metaphysik eine bedeutsame Empfehlung und Verteidigung findet.

[16] Nähere Mitteilungen über diese Übersetzung sind von Professor M. Rackl in Eichstätt zu erwarten, der die griechischen Übersetzungen der Thomasschriften wie auch die byzantinische Verteidigungsliteratur der thomistischen Lehre in einer Reihe von Abhandlungen untersucht hat. Dem gleichen Forschungsgebiete hat sich G. Pavic in Bácsteresztur (Ungarn) zugewendet.

II.

Es sind schon in den vorhergehenden literar-historischen Mitteilungen Streiflichter auf die philosophie-geschichtliche Bedeutung und Stellung der Schrift „De ente et essentia" gefallen. Namentlich haben die Kommentare zu diesem Opusculum in uns die Erkenntnis hervorgerufen, daß sich hier uns ein wertvolles Kleinod der thomistischen Metaphysik darbietet. Wenn hier noch philosophie-geschichtliche Überlegungen sich anschließen, so kann es sich natürlich nur um unvollständige Skizzen handeln, um kurze Hinweise und Andeutungen, die zum Weiterdenken und Weiterforschen anregen möchten. Die Kommentare, namentlich die älteren, haben lediglich systematische spekulative Zwecke verfolgt, die folgenden Zeilen haben vor allem problemgeschichtliche Absichten. Unter diesem Gesichtspunkt sei ein kurzes Wort gesprochen zunächst über den Gegenstand und Zweck dieses Opusculums, sodann über dessen Bedeutung für die Gesamtauffassung, für die Gesamtrichtung des heiligen Thomas, endlich über die Grundlegung der thomistischen metaphysischen Eigenlehren durch dieses Opusculum.

Über den Zweck und Gegenstand dieser Thomasschrift haben neuere Autoren sich in verschiedenem Sinne ausgesprochen. M. Wittmann[17] schreibt: „Danach scheint der eigentliche Zweck der Schrift darin zu bestehen, gegenüber Avencebrol die Beschaffenheit sowohl der körperlichen wie der geistigen Substanz festzustellen und dadurch das wahre Verhältnis zwischen beiden klar hervortreten zu lassen". Es dürfte diese Zweckbestimmung doch zu enge sein, da die Polemik gegen Avencebrol doch erst im fünften Kapitel einsetzt und in diesem Kapitel erledigt wird und eine Fülle anderer zusammenhängender Gegenstände metaphysischen und auch logischen Inhalts behandelt wird.

O. Bardenhewer,[18] der eine sehr kurze Inhaltsübersicht gibt, bemerkt: „Der Grundgedanke dieses Schriftchens, zugleich ein Kardinalpunkt der thomistischen Metaphysik, ist der reale Unterschied zwischen Sein und Wesen, Existenz und Essenz in allem Kreatürlichen". Ohne Zweifel ist dies ein Hauptgedanke des Büchleins, wie dies auch die Überschrift der griechischen Übersetzung des Georgius Scholarius zum Ausdruck bringt. Aber es dürfte auch diese Umgrenzung des Zweckes und Gegenstandes zu enge sein. Am besten wird man tun, wenn man Thomas selbst über Zweck und Gegenstand

[17] Die Stellung des heiligen Thomas von Aquin zu Avencebrol, in Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgeg. von Baeumker, Bd. III, Heft 3 (Münster 1900), S. 76.

[18] Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis (Freiburg 1882), 257. Bardenhewer bezeichnet „De ente et essentia" als „kleine, aber inhaltsschwere Abhandlung".

seiner Arbeit sich äußern hört. Im Prooemium läßt er sich so vernehmen: „.... dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur et quomodo in diversis inveniantur et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genera, species et differentias". Noch deutlicher drückt er sich in der zusammenfassenden Conclusio am Schluße des ganzen Traktates aus: „Sic ergo patet quomodo essentia est in substantiis et accidentibus — et quomodo in substantiis compositis et simplicibus, — et quomodo intentiones logicae universales in eis inveniuntur, excepto primo Principio quod est infinitae simplicitatis, cui non convenit ratio generis vel speciei, et per consequens nec definitio propter suam simplicitatem". Thomas will also die Lehre von der Wesenheit in allen Formen des Seienden darstellen. Zu diesem Zwecke zieht er im ersten Kapitel eine scharfe Grenzlinie zwischen dem realen Sein und zwischen dem logischen Sein (ens rationis, Gedankending), bestimmt die essentia als reales Sein und entwickelt eine eingehende Terminologie der Lehre von der Wesenheit (essentia, quiditas, forma, natura). Aus der auch sonst von Thomas hervorgekehrten methodischen Erwägung, daß vom Leichteren und Näherliegenden zum Schwierigeren emporzusteigen ist, handelt er zuerst (c. 2—4) von der Wesenheit in den substantiae compositae, in den aus Materie und Form zusammengesetzten Naturdingen, deren Wesenheit nicht die Materie allein und nicht die Form allein, sondern das Kompositum aus Materie und Form bildet. Thomas ist hierdurch veranlaßt, in seine metaphysische Erwägung die Lehre von Materie und Form und vom Individuationsprinzip einzubeziehen. Zum Verständnis der Wesenheit der durch die Materie individualisierten empirischen Naturdinge ist die von Thomas im dritten und vierten Kapitel eingehend und tief entwickelte Universalienlehre wahrlich kein passus extra viam. Es ist überhaupt die Universalienlehre mit ihrer scharfen Abgrenzung des objektiven und realen Gehalts von dem logischen und subjektiven Momente der Allgemeinbegriffe nichts anderes als die erkenntnistheoretische Grundlegung und Sicherung der thomistischen Seinsmetaphysik.

Es ist ein Meisterstück tiefgründiger philosophischer Darstellung, wie Thomas den Unterschied zwischen den wirklichen physischen Bestandteilen eines Naturdinges einerseits und zwischen den logischen und metaphysischen Bestandteilen des dessen Wesen aussprechenden zur Definition gestalteten Allgemeinbegriffes anderseits klar und scharf kennzeichnet und an dem Verhältnis zwischen anima und corpus im physischen, menschlichen Kompositum und an dem Verhältnis zwischen animal und rationale in der metaphysischen Begriffsbestimmung von Mensch lichtvoll erläutert. Thomas hat ja auch in andern Opuscula die physische Betrachtungsweise von der logischen und

metaphysischen sich scharf abheben lassen, besonders in der Schrift „De natura generis", in der er sich auch allem Anschein nach auf „De ente et essentia" ausdrücklich bezieht.[19]

Im fünften Kapitel wendet sich Thomas der Betrachtung der Wesenheit der immateriellen Substanzen, der menschlichen Seele, der reinen Geister oder Intelligenzen und der ersten Ursache zu und zeigt in der scharfsinnigen Weise, wie er den Unterschied zwischen den materiellen und immateriellen Substanzen darlegt, ein erstaunliches Maß metaphysischer Denkkraft. Gegenüber Avencebrol beweist er mit durchschlagenden Gründen, daß die Geistwesen nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Indessen sind die geschaffenen Geistsubstanzen keineswegs absolut einfach, sind keine actus puri, sondern sind mit Potentialität vermischt, weisen eine Zusammensetzung aus Potenz und Akt, aus Wesenheit und Dasein, welche voneinander real verschieden sind, auf.

Das sechste Kapitel ist eine Zusammenfassung und zugleich eine Vertiefung der bisher gewonnenen Ergebnisse. Er beginnt hier mit der Betrachtung des göttlichen Wesens. Gottes Wesen ist ipsum suum esse, Gott ist ein über alle Kategorien erhabenes absolutes und reinstes Sein. Ungemein klar wird hier der Unterschied zwischen dem göttlichen Sein und dem esse universale, dem allgemeinsten logischen Sein hervorgehoben und begründet. Es ist das einfachste Sein Gottes zugleich Grund und Wurzel der unendlichen Fülle göttlicher Vollkommenheiten. Wir haben hier die Grundzüge der metaphysischen Gotteslehre des Aquinaten vor uns, gleichsam ein Modell für das herrliche Gebäude, das später in der „Summa contra Gentiles" und in der Prima der theologischen Summa im großen Stile aufgeführt worden ist. Bei den geschaffenen geistigen Substanzen greift er wieder auf den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein zurück und folgert hieraus, daß deren Dasein kein absolutes, sondern ein von der Wesenheit aufgenommenes und damit begrenztes ist, und daß diese Geistsubstanzen unter die Kategorien einzuordnen sind, wenn auch ihre Wesensunterschiede uns unbekannt sind. Bezüglich der materiellen Substanzen wiederholt er das früher Gesagte. Hervorgehoben sei noch, daß Thomas nur bei den materiellen Substanzen auf Grund seiner Auffassung vom Individuationsprinzip eine Vielheit von Individuen in ein und derselben Spezies lehrt.

Das siebte und letzte Kapitel beschäftigt sich mit der Wesenheit der Akzidentien und bietet hier eine tiefgehende Metaphysik der Akzidentien, auf deren Einzelheiten einzugehen hier leider der Raum fehlt.

[19] De natura generis c. 2 (Schluß).

Aus dieser Inhaltskizze und aus den zuvor angeführten Äußerungen des heiligen Thomas selbst ergibt sich, daß Zweck und Gegenstand des Büchleins in der Untersuchung der Wesenheit aller Formen des Seienden und der damit zusammenhängenden Probleme besteht. Am besten wird der Grundgedanke des Büchleins durch die in den alten Katalogen und Handschriften auch gebrauchte Benennung: De entium quiditate, ausgedrückt. Wir haben also eine abgeschlossene Seins- und Substanzmetaphysik vor uns. Raphael Ripa[20] bezeichnet die Schrift „De ente et essentia" als Metaphysicae compendiolum. Kardinal Pecci[21] bemerkt: „Qui trovasi, a me pare, tutta la metafisica di cui egli fa uso pressoche in ogni linea de suoi scritti."

Mit dieser Bestimmung des Zweckes und Gegenstandes kommen wir von selbst dazu, die Bedeutung von „De ente et essentia" für die Gesamtauffassung, die Gesamtrichtung des Aquinaten ins Auge zu fassen. Mandonnet hat folgenden sehr wichtigen Gedanken ausgesprochen und näher ausgeführt[22]: Von den Höhen der Seinswissenschaft aus beherrscht Thomas das Reich der Ideen und der Tatsachen. Man muß deswegen hier den Standort wählen, wenn man Thomas in seiner tiefsten, wirklichen Eigenart und Bedeutung verstehen und würdigen will. Garrigou-Lagrange,[23] einer der tiefsten Kenner der thomistischen Metaphysik in unsern Tagen, charakterisiert die Philosophie des heiligen Thomas als eine Philosophie des Seins zum Unterschied von der modernen Philosophie, die er als eine Philosophie des Werdens, des Phaenomenalismus bezeichnet. Für Thomas ist das Sein, das innere Wesen der Dinge durch unser Denken erreichbar und weist dem Denken zugleich den Weg zum absoluten göttlichen Sein. Die Schrift „De ente et essentia" oder „De quiditate entium" ist nun gerade eine Zusammenfassung der Lehre vom inneren Sein und Wesen des Geschaffenen, sowohl des geistigen wie stofflichen Seins und gibt zugleich auch eine klare Metaphysik des göttlichen Seins und Wesens. Das Reich des Seins ist die Höhenluft, in der Thomas sich wohl und heimisch fühlt. Mit genialem Scharf- und Weitblick durchschaut er die Beziehungen und Ableitungen des Seienden. Die Art und Weise, wie er an der Spitze seiner, etliche Jahre später geschriebenen „Quaestiones disputatae de

[20] Praefatio q. 5, p. 45 in der Ausgabe Romae 1598.

[21] A. a. O. 101.

[22] „C'est de hauteurs de la science de l'être que Thomas a dominé le monde de la pensée et des faits et c'est encore là qu'il faut se placer si on veut l'entendre dans ce qu'il est vraiment." P. Mandonnet, La théologie dans l'ordre des frères prêcheurs (Dictionnaire de théol. cathol. VI, 879).

[23] Le sens commun la philosophie de l'être et les formules dogmatiques, Paris 1909. Besonders hat Garrigou-Lagrange diesen Gesichtspunkt unterstrichen in seinem großen und wertvollen Werke: Dieu, son existence et sa nature, Paris 1915. Vgl. hierüber auch das ausführliche Referat von M. R. Cathala in der Revue Thomiste Nouvelle Série I (1918) 92—104.



veritate" die Bedeutungen des Seienden entwickelt, ist ein Meisterwerk metaphysischen Könnens.[24] Mit Recht haben Fr. Brentano u. a. die Ableitung der aristotelischen Kategorien im thomistischen Metaphysikkommentar bewundert.[25]

Es ist hier nicht Zeit und nicht Ort, auf die Beziehungen der thomistischen Seinsmetaphysik zur spekulativen Dogmatik, Moral und Mystik hinzuweisen. Wer die das philosophische und theologische System des Aquinaten durchherrschenden Grundgedanken und Grundgesetze in ihrem Zusammenhang verstehen will, muß eben in seine Seinslehre sich versenken. Wir begreifen jetzt auch, daß gerade das Büchlein „De ente et essentia", dieser Grundriß der thomistischen Seinsmetaphysik für das Verständnis seiner Gesamtrichtung und Gesamtanschauung von Belang und Wert ist.

Wir kommen hier auch schon in Fühlung mit den Hauptquellen der thomistischen Seinsmetaphysik, mit Aristoteles, mit Boethius, mit Avicenna und Averroes. Für Avicenna hat der Aquinate ja in seinen Jugendwerken eine besonders warme, später etwas erkaltende Sympathie an den Tag gelegt. Gegen Averroes zeigt sich schon eine polemische Spitze, indem er gegen dessen Monopsychismus sich wendet, freilich in viel schüchternerer und zurückhaltenderer Form[26] als etwas später in der 1270 geschriebenen Streitschrift „De unitate intellectus contra Averroistas (contra Sigerum)." Der neuplatonische Einschlag kommt besonders durch den zweimal zitierten „Liber de causis" zur Geltung, den Thomas schon hier vorsichtig nicht als Werk des Aristoteles anführt, wenn ihm auch erst später die Wege zur richtigen Autorbestimmung sich geöffnet haben.

Der dritte philosophie-geschichtliche Gesichtspunkt, unter welchem wir hier das Opusculum „De ente et essentia" betrachten wollten, ist die Grundlegung der metaphysischen Eigenlehren des heiligen Thomas in demselben.

Vor allem sehen wir hier die mit der Theorie von Materie und Form zusammenhängenden Eigenlehren des heiligen Thomas teils ausdrücklich und ausführlich ausgesprochen, teils grundgelegt. Nachdem die Auffassung der Franziskanerschule von Materie und Form uns durch Cl. Baeumker[27] und B. Jansen[28] nunmehr wesentlich näher gebracht wurde, nimmt auch die davon abstechende Lehre des heiligen Thomas ein noch schärferes Eigengepräge an.

[24] De verit. I, I. Vgl. hierüber N. Kaufmann, Elemente der Aristotelischen Ontologie² (Luzern 1917). Ch. Sentroul, Aristoteles und Kant. Übersetzt von L. Heinrichs (Kempten 1911).

[25] Fr. Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (Freiburg 1882) 181 ff.

[26] Er redet von einem „defectus Commentatoris in III. de anima".

[27] Roger Bacons Naturphilosophie, insbesondere seine Lehre von Materie und Form, in: Franziskanische Studien 3 (1916) 1—40, 109—189.

[28] Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Seele und Leib, ebd. 5 (1918), 153—175, 233 ff.

Vor allem vertritt hier Thomas schon ganz entschieden und mit ausführlicher Begründung die Lehre, daß in den geistigen Wesen keine Zusammensetzung aus Materie und Form sich findet. Seine Polemik richtet sich hier gegen Avencebrol, mit dem er sich auch in einer gegen Ende seines Lebens abgefaßten Schrift „De substantiis separatis" auseinandersetzt. Sachlich wird von seiner Kritik auch die Franziskanerschule getroffen, welche in den geistigen Wesen diese Zusammensetzung aus Materie und Form annahm. Auch die ältere augustinisch gerichtete Dominikanerschule teilt die gleiche Auffassung, so der mehrere Jahre vor dem Büchlein „De ente et essentia" geschriebene Sentenzenkommentar des Richard Fishacre.

Weiterhin trägt Thomas hier schon seine Lehre von der materia signata als Individuationsprinzip vor. Eine Folgerung hieraus ist, daß in den substantiae compositae, in den aus Materie und Form zusammengesetzten Naturdingen eine Vielheit von Individuen in der gleichen Spezies sich findet, daß hingegen in den einfachen geistigen Substanzen dies nicht der Fall ist, sondern daß bei denselben Spezies und Individuum zusammenfallen. Diese Auffassung, daß bei den Geistsubstanzen es keine Vervielfältigung der Individuen innerhalb der Spezies geben könne, erschien bekanntlich durch das Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7. März 1277 getroffen und war dann auch eine vielbekämpfte und scharf verteidigte Eigenlehre der alten Thomistenschule.

Die Lehre von der Einheit der substantialen Form, welche später gegen die Verurteilung seitens des Oxforder Erzbischofs Robert Kilwardby und gegen die Angriffe der Franziskanerschule von den Thomasschülern in den zahlreichen Traktaten „De unitate formae" mutvoll verteidigt wurde, diese von Thomas namentlich in seinen späteren Schriften so entschieden durchgeführte und zu Ende gedachte Eigenlehre ist in der Jugendschrift „De ente et essentia" noch nicht mit dieser Bestimmtheit herausgearbeitet, wie ja auch der Sentenzenkommentar hier noch nicht ein ganz klares und abgeschlossenes Bild bietet. Indessen ist diese thomistische Eigenlehre dem Prinzip nach in „De ente et essentia" vorgetragen. Wenn im zweiten Kapitel gesagt wird, daß die Form das ens actu und das hoc aliquid verleiht, wenn ferner im fünften Kapitel gelehrt wird, „quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito", so sind dies Thesen, mit denen die Theorie einer Vielheit von substantialen Formen in einem Individuum nicht vereinbar ist.

Eine letzte thomistische Lehre, welche allerdings auch außerhalb der Thomistenschule Anhänger gefunden hat, aber doch von ihr hauptsächlich vertreten wurde, ist die These vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen. Als förmliche Problemstellung: „Utrum



in rebus creatis essentia et esse differant realiter vel sint idem", begegnet uns diese Lehre erst nach dem Tode des heiligen Thomas in seiner Schule, in den Sentenzenkommentaren des Jakob von Metz, Johannes Quidort von Paris, Johannes von Sterngassen, Bernhard Lombardi u. a., in den Quodlibetalia des Johannes von Lichtenberg, Thomas von Sutton u. a. Es ist, wie die den realen Unterschied ablehnende Stellungnahme des Johannes von Sterngassen und später des Hervaeus Natalis beweist, die Beantwortung dieser Frage in der ältesten Thomistenschule keine ganz einmütige gewesen, wie dies z. B. bezüglich der Lehre von der Einheit der substantialen Form der Fall gewesen ist. Ich werde bei anderer Gelegenheit das gedruckte und besonders ungedruckte Material hierüber vorlegen. Hier handelt es sich ja in erster Linie um die Lehre des heiligen Thomas selbst, und zwar in dem Büchlein „De ente et essentia." Die Darlegungen im fünften Kapitel über die Zusammensetzung der geistigen Substanzen aus Wesenheit und Dasein müssen im Sinne eines realen Unterschiedes zwischen essentia und existentia verstanden werden. Armandus de Bellovisu hat denn auch in seinem Kommentar zu „De ente et essentia" an zwei Stellen die Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein entwickelt. Der deutsche Dominikaner Dietrich von Freiberg wendet sich in seiner gleichnamigen Abhandlung „De ente et essentia"[29] gegen diese Realdistinktion und nimmt hier eigens Stellung gegen einen Text aus dem fünften Kapitel der Thomasschrift „De ente et essentia", ein deutliches Zeichen dafür, daß dieser bald nach Thomas schreibende neuplatonisch gerichtete Scholastiker hier Thomas im Sinne des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein verstand. Es hat ja Thomas diese Auffassung auch im Sentenzenkommentar vertreten und auch an vielen Stellen seiner späteren Werke in der Weise zum Ausdruck gebracht, daß wir Baeumker voll und ganz zustimmen können, wenn er schreibt: „Die Versuche, Thomas von Aquino den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein abzusprechen, kann ich nicht als gelungen bezeichnen.[30]

So ist denn die Schrift „De ente et essentia" für das Verständnis der thomistischen Metaphysik von hohem Werte und Interesse. Thomas zeigt sich schon am Anfang seiner literarischen Laufbahn groß im Überschauen und Zusammenschauen der Zusammenhänge und Probleme der Seinsmetaphysik

[29] E. Krebs hat diesen Traktat „De ente et essentia" nach einer vatikanischen Handschrift ediert in der Revue Néoscolastique 1911, 516—536.

[30] Cl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. III, Heft 2 (Münster 1908) 337. Vgl. M. Grabmann, Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur. Acta hebdomadae thomisticae, Romae 1924, 131—190.

und spricht in diesem Opusculum gewissermaßen das Motto zu seinem metaphysisch gestimmten wissenschaftlichen Lebenswerk. Es finden sich, wie wir uns überzeugen konnten, grundlegende Eigenlehren der thomistischen Metaphysik schon in diesem Schriftchen teils ausgesprochen teils angedeutet. Wenn man die alten, mit einer einzigen Ausnahme bisher ungedruckt gebliebenen Zusammenstellungen der Lehrpunkte, bei denen Thomas in späteren Schriften sich anders äußert als im Sentenzenkommentar, durcharbeitet, so wird man auf metaphysischem Gebiete verhältnismäßig wenige Lehrverschiedenheiten und Lehrentwicklungen wahrnehmen.

Man wird indessen namentlich in formaler und methodischer Hinsicht nicht verkennen dürfen, daß die metaphysische Darlegung in „De ente et essentia" noch nicht so kristallklar, so scharf geschliffen ist, wie wir dies in späteren Werken bewundern. Auch bekundet Thomas hier noch nicht das gleiche hohe Maß kongenialer Einfühlung und Vertiefung in das aristotelische Schrifttum wie in den Werken seiner literarischen Vollreife.

Als Bestandteil und Kompendium der Seinsmetaphysik des heiligen Thomas von Aquin kann dieses Thomasschriftchen auch Gegenwartswert beanspruchen. Es mehren sich die Zeichen dafür, daß die ernst forschende Philosophie unserer Zeit aus den Engen des metaphysikscheuen Subjektivismus sich wieder mehr und mehr jener Wissenschaft des Seienden zuwendet, welche Aristoteles als ἡ πρώτη φιλοσοφία bezeichnet. J. Geyser[31] hat die Erkenntnistheorie des Aristoteles problemgeschichtlich dargestellt und zugleich in unmittelbarste moderne Beleuchtung gerückt. Die Usia, die substantiale Wesenheit, nimmt eine bedeutsame Stellung in der Erkenntnistheorie des Stagiriten ein. Würden wir auch die Schrift „De ente et essentia" des Aquinaten in das Licht moderner Problemstellung rücken, so würden sich uns manche Verbindungslinien zu realistisch denkenden Philosophen unserer Tage offenbaren. Geyser schreibt im Vorwort seines Buches: „Die Leistung des Aristoteles ist so durchgängig in der Sache begründet, daß sie immer wieder verjüngt werden, niemals aber an Altersschwäche zugrunde gehen kann." Auch die Seins- und Substanzmetaphysik des heiligen Thomas, in der das aristotelische Denken seine reinste und schönste christliche Prägung gefunden hat, hat die Lebensdauer der „immerwährenden Philosophie".

[31] Die Erkenntnistheorie des Aristoteles (München 1917).

X.

DIE ITALIENISCHE THOMISTENSCHULE DES XIII. UND BEGINNENDEN XIV. JAHRHUNDERTS.

EINLEITUNG.

Die historische Erforschung der scholastischen Philosophie und Theologie wendet sich auch den noch großenteils unbekannten und ungedruckten Schriften der unmittelbaren und mittelbaren Schüler des heiligen Thomas von Aquin zu. Es hat diese sich zusehends steigernde Ergründung und Erschließung der ältesten Thomistenschule für das Verständnis und für die Beurteilung der Lehre des heiligen Thomas selbst einen großen Wert. Diese Thomisten standen ja dem gefeierten Meister zeitlich und persönlich nahe, sie sind gutenteils zu seinen Füßen gesessen, haben ihn über schwierige Fragen um Aufschluß bitten und innerhalb und außerhalb der Schule seinen wissenschaftlichen Standpunkt wahrnehmen können. Diese ältesten Thomasschüler hatten Gelegenheit, die angegriffenen Eigenlehren des Aquinaten in Verteidigungsschriften klarzulegen, nach allen Seiten zu beleuchten und zu begründen und scharfsinnigen Gegnern gegenüber in Schutz zu nehmen. Sie haben nicht bloß die Gedanken des Lehrers, des venerabilis doctor frater Thomas reproduziert, sondern haben seine Gedanken in selbständiger Geistesarbeit weitergebildet und namentlich auf dem Gebiete der Logik und Erkenntnislehre, der Psychologie und Metaphysik die Fruchtbarkeit und Ideenfülle der thomistischen Gedankenwelt in ihren Summen, Sentenzenkommentaren, Quaestiones disputatae, Quodlibeta, Opuscula und Aristoteleskommentaren zur Geltung gebracht. Aus dem Schrifttum dieser alten Thomistenschule weht uns ein warmer Hauch der Liebe und Begeisterung für den Doctor communis entgegen. Es hat diese älteste Thomistenschule nicht bloß den vollen und tiefen Inhalt der thomistischen Lehre sich angeeignet, sondern auch die Schriften des Aquinaten wie ein heiliges Erbgut gehütet, für deren handschriftliche Verbreitung und Vervielfältigung gesorgt, die Thomashandschriften mit Miniaturen und Initialen ausgestattet, Kataloge seiner echten Schriften hergestellt und durch mannigfache Hilfsmittel (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae) die Benützung der Werke des Aquinaten in den Schulen leichter gemacht. Wenn auch Schüler aus dem Weltklerus und verschiedenen Orden zu den Füßen des

Aquinaten gesessen und — ich erinnere bloß an Petrus von Alvernia und auch an Aegidius Romanus — so hat doch die älteste Thomistenschule sich in erster Linie aus Mitgliedern des Dominikanerordens zusammengefügt, wie denn auch der Predigerorden durch seine Gesetzgebung auf General- und Provinzialkapiteln das Thomasstudium und die Einheit und Geschlossenheit der Thomistenschule mächtig gefördert hat.

Man wird die Anhänger dieser ältesten Thomistenschule innerhalb des Predigerordens am besten nach Ländern gruppieren und von einer französischen (Pariser), englischen (Oxforder), deutschen und italienischen Thomistenschule reden. Als Vertreter der französischen Thomistenschule, die zumeist sich auf das Dominikanerkloster Saint Jacques in Paris konzentriert, seien Bernhard von Trilia[1], Bernhard von Clermont, Aegidius von Lessines[2], Johannes Quidort von Paris[3], Jakob von Lausanne, Wilhelm Petri de Godin, Hervaeus Natalis genannt. Von den Vertretern der Oxforder Thomistenschule seien vor allem Thomas von Sutton[4], Thomas Jorze, Robert Orphord, Richard Klapwel, Nikolaus Triveth, Wilhelm von Hotun, Wilhelm von Mackelfield aufgeführt.[5] Über die älteste deutsche Thomistenschule werden wir eine eigene Abhandlung bringen. Unsere folgenden Untersuchungen sind der italienischen Thomistenschule gewidmet. Schon in der Zeit vor Thomas von Aquin haben italienische Dominikaner wie Roland von Cremona[6] und Moneta von Cremona sich als hervorragende Scholastiker gezeigt. Im heiligen Thomas von Aquin wie auch in seinem großen Freund, dem heiligen Bonaventura, der mit ihm am gleichen Tage Magister der Theologie zu Paris

[1] G. André S. J., Les Quodlibeta de Bernard de Trilia. Gregorianum II (1921), 226—265.

[2] M. De Wulf, De traité „de unitate formae" de Gilles de Lessines (Les philosophes belges vol. I.). Louvain 1901.

[3] M. Grabmann, Le Correctorium Corruptorii du dominicain Joannes Quidort de Paris († 1306). Revue néoscolastique 1912, 404—418. Studien über Johannes Quidort von Paris O. Pr. Sitzungsberichte der B. Akademie der Wissenschaften, München 1922.

[4] Fr. Ehrle S. J., Thomas de Sutton, sein Leben, sein Quodlibet und seine Quaestiones disputatae (Festschrift Georg von Hertling). Kempten 1913.— Fr. Pelster S. J., Thomas von Sutton Zeitschrift für kath. Teol. 46 (1922) 212—250, 261—401.

[5] Über Nikolaus Triveth siehe Fr. Kardinal Ehrle, Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quodlibeta und Quaestiones ordinariae, Festschrift Baeumker, Münster 1923, 1—63.— Zu anderen englischen Thomisten vergl. M. Grabmann, Kurze Mitteilungen über ungedruckte englische Thomisten des 13. Jahrhunderts: Wilhelm von Hotun, Wilhelm von Macklesfield, Richard von Clapwell und Robert von Hereford (de Orphorth). Divus Thomas 1925, 205—214.

[6] Fr. Ehrle S. J., S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo ordine a Parigi e la Somma Teologia del primo Maestro Rolando di Cremona. Analecta Domenicana 1922. Die Stadt Cremona hat auch schon früher der Scholastik zwei hervorragende Autoren von theologischen Summen, Magister Martinus von Cremona und Magister Praepositicus von Cremona, geschenkt. Cfr. M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II. Freiburg 1911.



wurde, hat gerade Italien der Pariser Universität die beiden größten Scholastiker geschenkt, die in ihrer gegenseitigen Ergänzung und Verbindung den Höhepunkt, die bisher nicht überholte Vollendung der katholischen spekulativen und kontemplativen Theologie des Mittelalters darstellen. Wie nun der seraphische Lehrer gerade auch im heimatlichen Italien bedeutende Schüler wie Matteo d'Acquasparta gefunden hat, so gruppieren sich auch um die erhabene Persönlichkeit des heiligen Thomas Schüler aus dem Kreise italienischer Dominikaner, deren literarische Tätigkeit im Folgenden in den Hauptzügen zur Darstellung kommen soll. Es sind diese meine Ausführungen großenteils aus handschriftlichen Forschungen, die ich vor allem auch in italienischen Bibliotheken gemacht habe, hervorgewachsen. Es zeigt sich gerade auch bei der Erforschung der ältesten Thomistenschule die große Bedeutung der handschriftlichen Forschung auf dem Gebiete der Scholastik, auf die namentlich Kardinal Franz Ehrle S. J., der mit Fidelis a Fanna O. F. M. und P. Heinrich Denifle O. Pr., zu den Bahnbrechern dieser Forschung zählt, mit so großem Nachdruck hingewiesen hat. Eine sehr aufschlußreiche, namentlich in biographischer Hinsicht vieles Neue bietende Abhandlung über die italienischen Schüler und Biographen des heiligen Thomas verdanken wir der Feder des unermüdlichen P. J. Taurisano O. Pr.[7] Die älteste italienische Thomistenschule innerhalb des Ordens des heiligen Dominikus führt sich teils auf die Wirksamkeit des heiligen Thomas in seiner heimatlichen Ordensprovinz, besonders in Neapel zurück, teils wird sie von solchen italienischen Dominikanern gebildet, die in Paris ihre Studien gemacht haben.

Zwischen Thomas von Aquin und der römischen Ordensprovinz des Dominikanerordens, welche damals ganz Mittelitalien und Unteritalien umspannte, ist eine recht innige Beziehung wahrzunehmen. Thomas, der seine Lernjahre und auch seine fruchtbarsten Lehrjahre außerhalb des heimatlichen Italien verlebt hat, hing mit warmem Herzen an der Ordensprovinz, in der er 1243 zu Neapel das weiße Ordenskleid des heiligen Dominikus empfangen hatte, zu der es ihn immer wieder zurückzog und in der er auch die letzten Jahre seines allzu kurzen Lebens verbracht hat. Die römische Ordensprovinz hing auch treu an Thomas, der ja „fulgentissimum provinciae splendus"[8], „provinciae Romanae decus et jubar"[9], gewesen ist. Auf dem Provinzialkapitel zu Anagni 1265 wurde ihm in ehrenvoller Weise die Leitung des Ordensstu-

[7] P. J. Taurisano O. Pr., Discepoli e biografi di S. Tommaso. S. Tommaso d'Aquino. Miscellanea storico-artistica, Roma 1924, 111—186.

[8] P. Th. Masetti, Monumenta et Antiquitates veteris disciplinae ordinis praedicatorum praesertim in Romana Provincie. Roma 1864 I., 109.

[9] Masetti, a. a. O. I., 173.



diums im Kloster S. Sabina zu Rom übertragen.[10] Auf den Provinzialkapiteln zu Neapel (1260) und zu Rom (1273) kam die auktoritative Stimme des Aquinaten zur Geltung.[11] Als er 1272 nach Jahren aufreibender Arbeit und auch schwerer wissenschaftlicher Kämpfe von Paris nach Italien zurückgekehrt war, wurde er in der heimatlichen Ordensprovinz mit herzlicher Liebe aufgenommen. Auf dem Provinzialkapitel zu Florenz im Jahre 1272 wurde ihm in einer Form, aus der ein unbegrenztes Maß von Vertrauen und Hochschätzung zu uns spricht, die Leitung des Generalstudiums der Provinz übertragen.[12] Er waltete dieses Amtes freilich nur kurze Zeit in Neapel, wo er innerhalb und auch außerhalb des Ordens sich eines hohen Ansehens erfreute. Wir können dies aus den Verhandlungen des Heiligsprechungsprozesses entnehmen, in welchen die Zeugenaussagen sich zu einem guten Teil auf den Aufenthalt des Aquinaten in Neapel zurückführen.

Es ist beinahe selbstverständlich, daß Thomas gerade unter seinen italienischen Ordensgenossen treue Freunde und begeisterte Schüler sich gewann. Von Johannes de Gajatia, der später Provinzial der römischen Provinz wurde, berichtet Bartholomaeus von Capua, der aus dem Kanonisationsprozess so bekannte Logotheta und Protonotarius des Königreichs Neapel: „multum familiaris dicto Fr. Thomae et fuerat scholaris ejus Parisius et in Regno."[13]

P. Taurisano nennt eine Reihe von italienischen Dominikanern, die dem heiligen Thomas als Freunde und Schüler nahestanden, von denen wir aber keinen literarischen Nachlaß besitzen, aus welchem wir das Einwirken und Weiterwirken des geliebten Lehrers ersehen könnten.

Einer derselben, Fr. Nikolaus Brunacci[14] von Perugia, wird in einem Necrologium sogar als alter frater Thomas bezeichnet. Er ist um 1240 zu Perugia geboren, trat 1255 in den Dominikanerorden und begleitete im Spätherbst 1268 den heiligen Thomas, als dieser seine zweite Lehrtätigkeit an der Pariser Universität begann, auf der Reise nach Paris, wo er vier Jahre, bis 1272, sein Schüler war. Nach Italien zurückgekehrt, war dieser Thomasschüler in

[10] Masetti I., 136. Masetti handelt pag. 136—138 eigens De Doctrina D. Thomae Aquinatis (in der römischen Provinz). Vgl. auch J. V. de Groot, Het leven van den H. Thomas van Aquino.[2] Utrecht 1907, 176 ff.— J. A. Endres, Thomas von Aquin. Mainz 1910, 53.

[11] Masetti II., 268.

[12] „Studium generale Theologiae quoad locum, personas et numerum studentium plenarie committimus Fr. Thomae de Aquino." Masetti I, 136. — Ch. Douais, Acta capitulorum provincialium. Toulouse 1894, 531.

[13] Masetti I., 205—234f. Acta Sanctorum Martii I. Antwerpiae 1668, 711 (Processus de vita S. Thomae Aquinatis cap. 9). — Über Johannes de Cajatia (Fra Giovanni da Cajazzo) handelt ausführlicher P. Taurisano a. a. O. 126—128.

[14] Taurisano, 134—139.

verschiedenen Studienhäusern seines Ordens, besonders auch in Florenz als Lektor der Theologie tätig. Im Jahre 1294 wurde er zum Provinzial der neugegründeten Neapolitanischen Ordensprovinz gewählt. Er starb im Jahre 1322, ohne noch die Heiligsprechung seines geliebten Lehrers zu erleben. Schriften sind von ihm nicht erhalten. Andere italienische Dominikaner, über welche P. Taurisano biographische Notizen mit viel Mühe gesammelt hat, sind dem heiligen Thomas nahe gestanden, sind aber nicht seine Schüler gewesen und haben auch keine wissenschaftlichen Arbeiten uns hinterlassen. Es sind dies Fr. Giovanni da S. Giuliano, Fr. Troiano, Fr. Eufranon della Porta, Fr. Tomasello da Perugia und zwei Selige des Predigerordens, Giacomo da Bevagna und Ambrogio Sansedoni. Die fortschreitende Erforschung des urkundlichen Materials zur Geschichte des Dominikanerordens in Italien im 13. Jahrhundert wird wohl noch mehrere andere solche Predigerbrüder aus dem Freundes- und Bekanntenkreis des heiligen Thomas der Vergangenheit und Vergessenheit entreißen.[15]

Ein Schüler des heiligen Thomas war auch Petrus von Andria, O. Pr., der nach den Pariser Vorlesungen seines Lehrers eine Nachschrift (Reportatum) von dessen Kommentar zum Matthaeusevangelium angefertigt hat. Er hat auch die Vorträge, die Thomas in Neapel vor Studierenden in italienischer Sprache über die beiden Hauptgebote der Liebe und über die zehn Gebote Gottes gehalten hat, in lateinischer Sprache nachgeschrieben und so das schöne thomistische Opusculum: De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis in seine definitive Form gebracht.[16]

Der treueste und innigste Freund des heiligen Thomas aber war Reginald von Piperno, O. Pr.,[17] der ihm von den Ordensobern als Socius beigegeben wurde und der mit rührender Hingabe für den in der höheren Welt des Metaphysischen und Übernatürlichen lebenden großen Theologen gesorgt hat. Thomas hat ihm auch drei seiner Schriften: Compendium theologiae, De substantiis separatis, De iudiciis astrorum gewidmet mit der freundschaftlichen Aufschrift: Ad fratrem Reginaldum, socium suum carissimum. Der Feder Reginalds verdanken wir auch die Nachschriften (Reportata) verschiedener Werke, die der heilige Thomas nicht mehr selbst veröffentlichen konnte, des Kommentars zum Johannesevangelium, zu einem großen Teil der Erklärung

[15] Taurisano, a. a. O. 126—128.

[16] Petrus von Andria starb als Bischof von Vico Equence gegen 1316. Vgl. P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin. Fribourg (Suisse) 1910, 38.— M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXII, 1—2), Münster 1920, 195 und 213.— Taurisano, 132—134.

[17] Quétif-Echard I, 382, Mandonnet l. c. 38—41. Mandonnet bereitet auch eine Biographie Reginalds von Piperno vor. Taurisano 118—120.

der paulinischen Briefe, und des Kommentars zum ersten Buche der aristotelischen Schrift De anima. Desgleichen stammt von Reginald das Supplementum tertiae partis Summae theologiae, das von ihm aus dem vierten Buch des Sentenzenkommentars des Aquinaten herübergenommen und in die Form der theologischen Summa gekleidet worden ist. Noch in dem allerletzten, was Thomas schrieb, in dem Briefe an den Abt Bernardus Ayglierius von Monte Cassino ist in Liebe auch des Fr. Reginaldus gedacht. Reginald war bis zum Tode des heiligen Thomas dessen unzertrennlicher Begleiter und ist auch sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl in Neapel geworden, um nach wenigen Jahren durch einen frühen Tod mit seinem heiligen Freunde im Himmel wieder vereinigt zu werden. Im Cod. 25 des Regio Archivo in Neapel steht am Schluß der thomistischen Expositio in Psalmos Davidis die wichtige Bemerkung: Explicit postilla super partem Psalterii secundum fratrem Thomam de Aquino ordinis predicatorum, qui non invenitur plus in exemplari fratris Raynaldi de Piperno, qui fuit socius fratri Thome usque ad mortem et habuit omnia scripta sua. Reginald von Piperno hat darnach um die Sammlung und Überlieferung der Werke des Aquinaten sich sorgsam bemüht. Er wird auch in den Zeugenaussagen beim Kanonisationsprozeß des heiligen Thomas mehrfach als Gewährsmann angerufen. Als besonders tätiger promotor des Kanonisationsprozesses tritt uns Wilhelm von Thocco entgegen, der in Neapel der Schüler des Aquinaten gewesen war und der in seine Vita S. Thomae de Aquino so viel Liebe und Verehrung hineingelegt hat.[18] Aus dem Kreise der italienischen Dominikaner sind noch zwei andere Biographen des heiligen Thomas, Johannes von Colonna,[19] für den Thomas der „incomparabilis doctor" ist, und Petrus Calo hervorgegangen. Wilhelm Dulcini, O. Pr., ist von Papst Johannes XXII. mit der genauen Zusammenstellung der Thomaswerke beauftragt worden.[20] Um die Tätigkeit und den Einfluß dieser alten italienischen Thomistenschule zu überschauen, wäre es auch nützlich, die Bibliotheken der Dominikanerklöster S. Domenico Maggiore in Neapel, S. Marco und S. Maria Novella in Florenz, S. Domenico in Fiesole, S. Giovanni e Paolo in Venedig usw. zu rekonstruieren und in ihrem thomistischen Gepräge zu betrachten.

Besonders blühten die thomistischen Studien im Kloster S. Domenico zu Bologna, an der Stätte, wo der heilige Ordensstifter gestorben ist und sein

[18] Fr. Pelster S. J., Die ältesten Biographien des hl. Thomas von Aquin. Zeitschrift für kath. Theologie 44 (1920).

[19] R. Sabbadini, Giovanni Colonna biografo e bibliografo del sec. XIV. Atti della R. Accademia delle scienze di Torino, vol. XLVI (1911), Classe di scienze morali, storiche e filologiche 278—307.

[20] Fr. Ehrle S. J., Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum, Romae 1890, 31.

Grab gefunden hat. Bedeutende Dominikanertheologen haben hier ihre Ausbildung gefunden und dann auch gelehrt. In Bologna haben vielfach auch deutsche Dominikaner ihre Studien gemacht, namentlich als später St. Jacques zu Paris infolge der nominalistischen Richtungen und Strömungen an der Pariser Universität etwas von der früheren Anziehungskraft verloren hatte.

Die römische wie auch die anderen italienischen Ordensprovinzen wachten strenge darüber, daß die thomistische Lehre rein und unverfälscht gelehrt wurde. Ein Beweis dafür ist das scharfe Vorgehen des Provinzialkapitels zu Arezzo aus dem Jahre 1315 gegen den Baccalaureus Ubertus Guidi zu Florenz, der in einer Disputation und auch in seinen Vorlesungen sich „contra sacram et sanam doctrinam venerabilis Doctoris Fr. Thomae de Aquino" ausgesprochen hatte. Derselbe wurde zum Widerruf verpflichtet, auf zwei Jahre vom Lehramt suspendiert, ins Kloster zu Pistoja geschickt und zu zehntägigem Fasten bei Wasser und Brot verurteilt.[21]

Bemerkt sei noch, daß schon frühzeitig für die Schüler und treuen Anhänger des heiligen Thomas, namentlich aus seinem Orden, die Bezeichnung „Thomistae" gebraucht wurde. Aus den Forschungen von Kardinal Ehrle wissen wir, daß in den Schriften des bekannten Arztes Arnald de Villa nova († 1311) der Ausdruck: „Thomatistae" vorkommt. Die Benennung „Thomistae" fand P. Ehrle zum erstenmal bei dem italienischen Franziskaner und Skotisten Pietro de Tornaparte (Petrus de Aquila, † 1361).[22]

Gehen wir nun daran, nach diesen einleitenden Bemerkungen, die eine allgemeine Charakteristik bezweckten, die hervorragendsten namentlich für die Philosophie und spekulative Theologie bedeutsamsten Gestalten aus dieser alten italienischen Thomistenschule des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts näher zu betrachten. An erster Stelle seien zwei bisher nicht näher bekannte ungedruckte Autoren gewürdigt, über deren Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zur Thomistenschule erst Klarheit geschaffen werden muß.

[21] Masetti I, 138. Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis II, 174 u. 717. Taurisano 143—146, 178.

[22] Card. Fr. Ehrle S. J., Arnoldo de Villanova ed i „Tomatisti". Contributo alla storica della scuola Tomistica. Gregorianum I (1925), 475—501.

I. BOMBOLOGNUS DE BONONIA UND ROMANUS DE ROMA.

§ 1. *Bombolognus.*

Die Codd. lat. 733 (1506) und 755 (1508) der Universitätsbibliothek zu Bologna enthalten den Kommentar zum ersten und zum dritten Buch der Sentenzen aus der Feder des Dominikaners Bombolognus de Bononia.[23] Auf der Innenseite des vorderen Einbanddeckels von Cod. 733 steht vermerkt: Bombologni. Qui fuit contemporaneus venerandi doctoris et admirandi patris per eum, a quo omnis rectitudo et bonitas est, qui est Deus benedictus per infinita seculorum secula. Amen. Explicit primus Sententiarum secundum fratrem Bombolognum Bononiensem de ordine fratrum predicatorum. Deo gratias. Istud est originale primum huius scripti. Et est de manu dicti fatris Bombologni. Qui fuit contemporaneus venerandi doctoris et admirandi patris Thome de Aquino eiusdem ordinis predicatorum, qui nondum fecerat Summam in Theologia. Anima utriusque doctoris requiescat in pace. Amen. Amen.

Der Sentenzenkommentar des Bombolognus beginnt mit einem Prologus der als Motto die Stelle Sap. 6, 24: Quid est sapientia et quem ad modum facta sit referam, non abscondam a vobis sacramenta Dei etc. Die Methode und Technik dieses Sentenzenkommentars ist dieselbe wie bei Albert d. Gr., Petrus von Tarantasia, Bonaventura, Thomas von Aquin usw. Es ist zuerst eine Expositio textus, eine kurze Texterklärung der jeweiligen distinctio des Petrus Lombardus gegeben, woran sich dann die selbständigen Quaestiones schließen. Auch in der dem eigentlichen Kommentar vorausgehenden Einleitung sind die gewöhnlichen Fragen über das Wesen der Theologie gestellt: 1. utrum theologia sit scientia; 2. utrum sit una scientia; 3. de subiecto; 4. cui parti philosophie supponatur; 5. de necessitate; 6. de modo, an ei conveniat modus inquisitions per rationes et argumenta; 7. de auctore (fol. 3ᵛ). Bei der dist. 3 des ersten Buches wird in zwei Abschnitten die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis dargelegt: 1. utrum Deus sit cognoscibilis a

[23] Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I, 723, wo aber eine Handschrift des Bombolognus nicht angeführt ist und auch über die Zeit, in der er lebte, auf Grund älterer Bibliographen nur vorsichtige Mutmaßungen angestellt sind. In dem von P. Fidelis a Fanna O.F.M. aufgefundenen und von P. Denifle O. Pr. edierten alten Verzeichnis der Dominikanerschriftsteller des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, in dieser auch als Stamser Katalog (nach dem Zisterzienserkloster Stams in Tirol, wo die Handschrift sich befindet) bezeichneten Tabula findet sich folgende Notiz: Fr. Bubalonicus Bononiensis scripsit super Porphyrium, super predicamenta, super peryermenias, super sex principia, super omnes libros sententiarum. H. Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886), 231. Über Bombolognus vgl. auch Card. Fr. Ehrle, L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scholastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali (Separatabdruck aus Xenia Thomistica III). Roma 1925, 59.

creaturis; 2. utrum Deum esse sit per se notum; 3. utrum (Deus) possit cognosci per creaturam; 4. quid de Deo philosophi per creaturas cognoscere potuerunt (fol. 12ᵛ). Im psychologischen Teile dieser distinctio ist auch die Frage über das Verhältnis von Seelensubstanz und Seelenpotenz erörtert, wobei die Anschauung, daß Substanz und Potenzen ein und dasselbe seien (quod essentia anime sit sue potentie) mit Berufung auf Aristoteles abgelehnt ist (Sed hec opinio non potest stare, fol. 17ʳ). Mit genau denselben Worten weist er auch in lib. I. dist. 8 (fol. 29ᵛ) die von der Franziskanerschule vertretene Meinung ab, daß die menschliche Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei (quod anima est composita ex materia et forma), er teilt diese Lehre mit Recht Avencebrol zu (et hec est opinio Avicebron, qui in libro fontis vite distinguit triplicem materiam). Wenngleich er sich hier wie auch in anderen Fragen auf den gleichen Standpunkt wie der heilige Thomas stellt, so konnte ich doch bisher keine eigentliche Abhängigkeit vom Doctor Angelicus feststellen und möchte deshalb Bombolognus vorderhand nicht in den Kreis der eigentlichen Thomistenschule zählen. Auf eine etwas frühere Zeit wie die Blütezeit der literarischen Tätigkeit des Aquinaten weist die Zitation der metaphysica vetus hin (dicit enim philosophus in metaphysica veteri, quod prima philosophia cum sit sui ipsius gratia etc. fol. 3ᵛ). Es ist sehr gut möglich, daß der heilige Thomas bei seinem Aufenthalte in Bologna seinen Ordensgenossen Bombolognus näher kennen gelernt hat. Die Notiz am Schluß von Cod. 753, die wir oben erwähnt haben, will jedenfalls beide Dominikanertheologen in Beziehung zu einander bringen, ohne indessen das Verhältnis von Schüler und Lehrer hervorzuheben. Gerade die Bemerkung, daß der Sentenzenkommentar von Bombolognus vor der theologischen Summa des heiligen Thomas entstanden ist, läßt uns erkennen, daß wenigstens der auf der Höhe und in der Vollreife seines literarischen Schaffens stehende Thomas diesen Sentenzenkommentar nicht beeinflußt hat. Ich möchte wünschen, daß dieses Werk des Bombolognus gerade in seinem Verhältnis zum heiligen Thomas noch näher untersucht würde.

§ 2. Fr. Romanus de Roma, der Nachfolger des heiligen Thomas als Professor an der Universität Paris.

Romanus de Roma,[24] aus dem Geschlechte der Orsini, Neffe des Kardinals Johannes Cajetanus Ursinus, des späteren Papstes Nikolaus III. und Bruder des bekannten Kardinals Matthaeus Rubeus Ursinus, gehörte wie der heilige Thomas von Aquin der römischen Dominikanerprovinz an, wurde auch

[24] Quétif-Echard I, 163—264. Über Romanus de Roma siehe neuestens die wertvollen Mitteilungen von Kardinal Ehrle, L'Agostinismo e l'Aristotelismo, 54—59.

Magister der Theologie an der Pariser Universität und wurde im Jahre 1272 als Nachfolger des Aquinaten an die Universität Paris berufen. Er starb indessen schon 1273, also noch vor Thomas von Aquin. Bei Tolomeo von Lucca wie auch bei Wilhelm von Thocco ist uns davon berichtet, daß Fr. Romanus nach seinem Tode dem heiligen Thomas erschienen ist und daß letzterer an ihn theologische Fragen über das Erkennen der Seligen des Himmels gestellt hat. Aus diesem Berichte geht hervor, daß beide Männer sich sehr nahe gestanden waren und über theologische Fragen miteinander disputiert hatten. So stellt nach diesem Visionsberichte Thomas die Frage: Quaero quid est de illa quaestione quam frequentes disputavimus, utrum habitus in hac vita acquisiti maneant in patria? Gehen wir nun auf die schriftstellerische Tätigkeit des Romanus ein, und untersuchen wir, ob er seiner Lehrrichtung und seinem Lehrinhalte nach auch dem heiligen Thomas, mit dem ihn offenbar innige persönliche Beziehungen verbunden haben, nahesteht und zur italienischen Thomistenschule zu rechnen ist oder nicht.

Das als Stamser Katalog bezeichnete Register der Schriftsteller aus dem Dominikanerorden aus dem 13. und beginnenden 14. Jahrhundert gibt über seine schriftstellerische Tätigkeit folgende Mitteilung: fr. Romanus, mag. in theol. scripsit super omnes libros sententiarum.[25] Bei Quétif-Echard finden wir als Werke dieses Dominikanertheologen angegeben: einen Kommentar super quatuor sententiarum libros und Sermones de tempore et de sanctis. Vom Sentenzenkommentar kannten Quétif-Echard keine Handschrift. Sie wußten nur aus dem Werke des Tomasinus über die Bibliotheken von Padua, daß in der Bibliothek der Conventualen bei S. Francesco in Padua eine Handschrift dieses Sentenzenkommentars sich befand.[26] Ob diese Handschrift jetzt noch erhalten ist und wo sie hingekommen ist, kann ich nicht feststellen.

Wir sind jedoch in der glücklichen Lage, ein Exemplar dieses Sentenzenkommentars im Cod. Palat. lat. 331 (s. XIII) der vatikanischen Bibliothek zu besitzen. Es enthält diese Handschrift den Kommentar zu den beiden ersten Sentenzenbüchern. Das Initium (fol. 1r) ist dieses: Ostendit mihi flumen aque vive splendidum tamquam crystallum procedens de sede Dei et agni in medio platearum eius (Apoc. XXII, I). Es schließt sich an diesen Text und an andere Bibelstellen der Prologus an, der in eine begeisterte Schilderung und Verherrlichung der Theologie ausklingt.

An den Prologus reiht Romanus eine theologische Einleitungslehre, welche

[25] Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886), 239.

[26] Bibliotheca Patavina manuscripta cura Tomasini, Udine 1639, p. 68: Romanus Ord. Pred. concurrens S. Thomae super librum 1. Sent. fol.

unter den Gesichtspunkt der vier Ursachen gestellt ist (queremus in introitu huius operis primo de causis huius scientie et secundo de quibusdam consequentibus ad causas. fol. 2r). Zuerst wird von der causa finalis der Theologie gehandelt und die Frage, ob die Theologie eine spekulative oder eine praktische Wissenschaft sei, in dem Sinne gelöst, daß sie als Weisheit und vollkommenste Wissenschaft beides zugleich sei, eine spekulative in die Betrachtung der übernatürlichen göttlichen Wahrheit sich versenkende und eine praktische unser übernatürliches Leben leitende und formende Wissenschaft sei. In der ausführlichen Begründung tritt Aristoteles zurück, hingegen ist ein Zitat aus Augustinus zur Beleuchtung des Gedankenganges eingeführt.

Augustinischer Geist weht uns aus der hierauf folgenden Darlegung über die causa efficiens der Theologie entgegen. Es ist hier die Frage erörtert, ob Gott allein der Lehrer (doctor) der Theologie und der anderen Wissenschaften sei oder aber ob auch der Mensch in irgendeiner Weise als Lehrer bezeichnet werden könne. Diese Fragestellung erinnert an den Dialog des heiligen Augustinus De magistro und an des heiligen Bonaventura Sermo: Christus unus omnium magister. Der heilige Thomas hat in der Einleitung zur Theologie weder im Sentenzenkommentar, noch in der theologischen Summa, noch auch in seinem für die thomistische Wissenschaftslehre hochbedeutsamen Opusculum In Boethium de trinitate diese Frage in dieser augustinischen Ausprägung sich gestellt. Seine tiefgehenden Darlegungen zur Psychologie des Lehrens und Lernens in der Quaestio XI de Veritate (de magistro) verfolgen doch ein anderes Ziel und sind ganz im aristotelischen Sinne gehalten. Der mehr von Heinrich von Gent als vom heiligen Thomas, dem er allerdings in der Anordnung der Quaestionen folgt, abhängige Karmelitentheologe Gerhard von Bologna hat in der ausführlichen theologischen Einleitung, die er seiner Summa voranstellt, eine ähnliche Problemstellung wie der Dominikaner Romanus.

Die Ausführungen des Romanus können hier nur insoweit berücksichtigt werden, als sie für seine wissenschaftliche Richtung charakteristisch sind. Lehren ist, so beginnt er die Responsio, die Verursachung der Erkenntnis eines unbekannten Gegenstandes. Die Erkenntnis des Unbekannten wird durch zweierlei Faktoren beursacht, nämlich durch die ersten Prinzipien, welche die Keime jeder Erkenntnis sind (seminaria quedam omnis cognitionis) und durch das Licht des intellectus agens. Durch die Kraft des intellectus agens wird nämlich das, was virtute und implicite in den Prinzipien enthalten ist, entfaltet (explicantur) ähnlich wie das in den Keimkräften der belebten Natur (in rationibus seminalibus) verborgen schlummernde Leben durch die Tätigkeit der Naturkräfte geweckt und zur Entfaltung gebracht wird. Es kann also

als Ursache einer Erkenntnis im eigentlichen Sinne nur ein Wesen bezeichnet werden, das einen kausalen Einfluß auf die ersten Prinzipien und auf den intellectus agens ausübt. Diese Kausalität ist aber Gott allein eigen. Also kann man von Gott allein im eigentlichen und wahren Sinne sagen, daß er lehre, weil von Gott in uns all das ist, wodurch wir zu jedweder Erkenntnis gelangen. Romanus belegt und beleuchtet diesen Gedanken noch durch Augustinustexte, namentlich durch eine Stelle aus der augustinischen Schrift De magistro, die ihm den Unterschied zwischen dem göttlichen Lehren und dem menschlichen Lehren klarlegt. Die Worte des menschlichen Lehrers verursachen streng genommen nicht die Wissenschaft, sondern regen nur zum Wissen an: Verba doctris non causant scientiam, sed excitant ad sciendum. In diesen ganzen Ausführungen des Fr. Romanus tritt Aristoteles ganz zurück und hat Augustinus das entscheidende Wort. Sehr zu beachten ist hier auch die Tatsache, daß unser Scholastiker hier auch auf die von der Franziskanerschule, von Bonaventura, Matthaeus von Aquasparta usw. vertretene und weitergebildete Illuminations- oder Irradiationstheorie hinweist. Addunt etiam aliqui, quod in omni veritatis comparatione est necessaria irradiatio prime veritatis.

Die nächste Frage nach der causa materialis, nach dem subiectum der Theologie wird kurz dahin beantwortet, daß Deus est subiectum in hac scientia (fol. 2ᵛ). Bei der Frage nach der causa formalis der Theologie wird vor allem hervorgehoben, daß die Theologie eine Gewißheitserkenntnis schaffende Wissenschaft sei, einen modus certitudinalis besitze. An diese Behandlung der vier Ursachen der Theologie schließen sich die auch sonst in den Einleitungen zu den Sentenzenkommentaren und theologischen Summen üblichen Fragen: utrum theologia possit dici scientia vel magis proprie dicatur sapientia? (fol. 3ᵛ) Utrum sit necessaria? Utrum sit una? (fol. 4ʳ) Utrum sit nobilissima? (fol. 4ʳ). Auch hier ist die Darlegung von Augustinuszitaten durchwoben, die in den parallelen Artikeln des heiligen Thomas klar sich zeigende Verwertung und Adaptierung der aristotelischen Wissenschaftslehre ist bei Fr. Romanus nicht wahrzunehmen.

Auf fol. 4ʳ beginnt dann der Kommentar zur ersten distinctio des Lombarden. Wir heben aus dem Kommentar zu den beiden ersten Sentenzenbüchern nur ein paar Partien heraus, die für den wissenschaftlichen Standpunkt unseres Autors im Vergleich zu Thomas von Aquin von Interesse sind. Auf fol. 8ʳ bei der Erklärung der dritten distinctio werden folgende Fragen de modo cognitionis divine, über unsere natürliche Gotteserkenntnis gestellt: 1° utrum Deum esse sit per se notum; 2° utrum Deus sit cognoscibilis per creaturam; 3° quid de Deo sit cognoscibile per creaturam; 4° per quam creaturam habet cognosci et qualiter. Bezüglich der ersten Frage macht Fr. Ro-

manus die bekannte Unterscheidung zwischen per se notum secundum se und per se notum quoad nos. Im ersteren Sinne ist der Satz: Deum esse est per se notum ohne weiteres richtig. Im zweiten Sinne macht er eine Unterscheidung: Secundo modo intelligendo quoad nos Deum esse per se notum potest intelligi dupliciter vel in se vel in sua similitudine. In se non est nobis per se notus, cum intellectus per fidem elevatus assentit ei tamquam per se noto. In ista vero similitudine dicitur per se notus, quia est nobis innata similitudo prime veritatis per quam possimus devenire in eius cognitionem. Fr. Romanus vertritt also hier die Auffassung, daß doch in einem bestimmten Sinne der Satz: Deum esse est per se notum quoad nos wahr und richtig ist, nämlich in dem Sinne, daß uns eine Ähnlichkeit, ein Abbild der ersten Wahrheit angeboren ist, wodurch wir zur Gotteserkenntnis gelangen können. Im Beweis- und Gedankengang des heiligen Thomas hingegen kann der Satz: Deum esse est per se notum quoad nos nicht den Anspruch auf Geltung erheben. Freilich schränkt Fr. Romanus seine These gleich wieder ein, indem er folgendes bemerkt: Wenn wir auch schauen, daß in uns die erste Wahrheit ist, so erkennt doch nicht jeder Mensch ohne schlußfolgerndes Denken (sine discursu rationis), daß diese veritas prima die similitudo Dei rei. Deswegen ist die Existenz Gottes nicht für alle Menschen, sondern nur für die Weisen eine von selbst einleuchtende Wahrheit: Unde adhuc Deum esse non dicitur per se notum omnibus, sed sapientibus solum. Es stehen diese Darlegungen wie auch die daran sich schließenden Antworten auf die anderen Fragen der natürlichen Gotteserkenntnis unter augustinischem Einfluß, wie dies auch die zahlreichen Augustinuszitate äußerlich kundgeben.

In der gleichen dritten distinctio behandelt unser Scholastiker, wie dies ja auch die anderen Erklärer des Lombarden zu tun pflegten, im Zusammenhang mit der natürlichen Erkennbarkeit Gottes auch die Wege, die von der Außenwelt (vestigium Dei) und unserer Innenwelt (imago Dei) uns zur Gotteserkenntnis führen. Die Betrachtung des imago Dei in der Menschenseele bot auch ihm Gelegenheit zu psychologischen Exkursen, aus denen wir ein paar charakteristische Züge hervorheben wollen.

Er behandelt auf fol. 10r die Frage nach dem Verhältnis von Seelensubstanz und Seelenpotenzen: Utrum potentie sint idem quod ipsa essentia anime, und führt zwei Ansichten an. Die eine Ansicht geht dahin, daß die Seele und ihre Potenzen real ein und dasselbe sei und daß nur ein logischer Unterschied zwischen ihnen bestehe. Die andere Ansicht vertritt einen realen Unterschied zwischen Seelensubstanz und Seelenvermögen. Fr. Romanus gibt der zweiten Ansicht den Vorzug, ohne die erste Meinung zurückzuweisen: Et istam positionem (sc. quod potentie anime non sunt idem quod ipsa anima)

sine prejudicio libentius sustinerem. Die Lehre vom realen Unterschied zwischen Seele und Seelenpotenzen sagt ihm deshalb mehr zu, weil sie mehr der Natur der Seele und den Seelentätigkeiten entspricht. Auch beruft er sich hier auf zwei Augustinuszitate. Es unterscheidet sich hier der Standpunkt des Fr. Romanus ganz deutlich von demjenigen des heiligen Thomas, der in ganz entschiedener und unzweideutiger Weise die Behauptung, daß Seelensubstanz und Seelenpotenzen real identisch und nur logisch verschieden seien, ablehnt und im aristotelischen Geiste den realen Unterschied zwischen Seele und Seelenvermögen allseitig begründet.

Auf fol. 16r beginnt Fr. Romanus eine Erörterung De simplicitate anime rationalis und wirft an zweiter Stelle die Frage auf, utrum anima sit composita ex materia et forma. Er entwickelt hier eingehend die Anschauung, daß in der menschlichen Seele sich eine Zusammensetzung aus Materie und Form findet, und gibt mit Recht als den Hauptvertreter dieser Anschauung Avencebrol an: et in hac opinione fuit Avicebron, auctor libri fontis vite. Wir bemerken aber in der Beurteilung dieser Auffassung seitens unseres Scholastikers keineswegs die scharf ablehnende Stellungnahme, die der heilige Thomas gegenüber der Theorie Avencebrols von Anfang an, schon in der Schrift De ente et essentia, wenn auch noch in zurückhaltenderer Form als in späteren Schriften, an den Tag gelegt hat.[27]

Aus dem Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch hebe ich nur die Frage von der Möglichkeit der ewigen Weltschöpfung heraus: Utrum mundus potuerit esse ab eterno (fol. 22v). Nachdem einige Vorbemerkungen vorausgeschickt sind, werden die beiden einander entgegenstehenden Theorien, zuerst diejenige, welche die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung bejaht, sodann diejenige, welche diese Möglichkeit verneint, vorgelegt und entwickelt. Seinen eigenen Standpunkt präzisiert Fr. Romanus also: Quid horum verius sit non est nostrum determinare. Rationes tamen pro utraque parte non sunt multum cogentes. Sed quia communius tenetur secunda sententia, ideo illa sustineatur ad presens (fol. 22v). Auch hier geht Fr. Romanus nicht die Wege des heiligen Thomas, der für die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung mit umsichtiger Begründung sich ausgesprochen hat. Fr. Romanus liebt es nicht neue Wege zu beschreiten, er schließt sich lieber der doctrina communis an.

Aus diesen ausgewählten Darlegungen des Sentenzenkommentars des Fr. Romanus dürfte die Frage, ob derselbe auch zur Schule des heiligen Thomas zu rechnen sei, also der ältesten italienischen Thomistenschule beizuzählen sei, nicht bejahend beantwortet werden. Fr. Romanus, der dem heiligen

[27] Vgl. die vorhergehende Abhandlung. M. Wittmann, Die Stellung des heiligen Thomas von Aquin zu Avencebrol (Ibn Gebirol), Münster 1900.



Thomas persönlich nahestand und 1272 als sein Nachfolger auf den Lehrstuhl an der Pariser Universität berufen wurde, gehört nicht der von Albertus Magnus angebahnten und von dessen großem Schüler Thomas zur Vollendung geführten aristotelischen Richtung der Scholastik an, er bewegt sich mehr im Geleise der augustinisch gerichteten Scholastik, die ja auch von anderen Theologen des Dominikanerordens, ich brauche bloß Robert Kilwardby zu nennen, bekanntlich noch festgehalten wurde. Es ist jedenfalls sehr bemerkenswert, daß ein Vertreter der älteren Richtung dem heiligen Thomas, der in seiner zweiten Pariser Lehrtätigkeit wegen seines Aristotelismus so viele Kämpfe hatte bestehen müssen, im Lehramt folgte.

Außer diesem ausführlichen Sentenzenkommentar hat Fr. Romanus noch einen kurzen kursorischen Kommentar geschrieben, der lediglich ein Kompendium des Gedankenganges des Lombarden darstellt. Derselbe ist uns erhalten im Cod. Ottob. lat. 1430 der vatikanischen Bibliothek fol. 95^r—119^v. Auf fol. 95^r lesen wir: Incipit Summa Sententiarum per fratrem Romanum ord. pred. Cupientes de penuria aliquid ac tenuitate. Liber iste sententiarum prima divisione dividitur in prohemium, tractatum et epilogum. Für die eigene wissenschaftliche Richtung und Auffassung des Verfassers sind solche kursorische und kompendiöse Sentenzenerklärungen nicht von Bedeutung. Vom methodischen Gesichtspunkte aus ist beachtenswert, daß, während die Sentenzenkommentare des heiligen Thomas, des heiligen Bonaventura, des Petrus von Tarantasia usw. die Expositio textus mit den eigenen Quaestiones in einem Werk verbinden, Fr. Romanus zwei Sentenzenkommentare geschrieben hat, einen ausführlichen, der seine eigenen Quaestiones enthält, und dann dieses Kompendium. Im 14. Jahrhundert haben in ähnlicher Weise Durandus, Jakob von Lausanne u. a. zwei Sentenzenkommentare verfaßt.

Nachdem wir uns so über das Verhältnis zweier bisher noch nicht untersuchter italienischer Dominikanertheologen zu ihrem großen Zeit- und Ordensgenossen einigermaßen klar geworden sind und dieselben nicht der alten italienischen Thomistenschule einreihen zu dürfen glauben, obliegt es uns nunmehr, die wirklichen Schüler des heiligen Thomas aus dem Kreise der italienischen Dominikaner aus dem 13. und beginnenden 14. Jahrhundert zum Gegenstand näherer Erforschung und Betrachtung zu machen.

II. HANNIBALDUS DE HANNIBALDIS.

Als ältesten Vertreter der italienischen Thomistenschule freilich in einem etwas weiteren Sinne dürfen wir ansprechen den Dominikanerkardinal Hannibaldus de Hannibaldis (Annibaldo degli Annibaldeschi, † 1272).[28] Derselbe war nach Ablauf der ersten Pariser Lehrtätigkeit des heiligen Thomas kurze Zeit (1261—1262) Professor in Paris. Über sein Verhältnis zu Thomas von Aquin sind wir durch den glaubwürdigen Bericht Tolomeos von Lucca im Klaren[29]: „Alter fuit nepos D. Ricardi de Hannibaldis, qui vocatus est Fr. Hannibaldus de ordine Fratrum Praedicatorum, qui fuit magister in theologia et fuit vir magnae humilitatis et veritatis, et sanctus homo, quem Fr. Thomas valde dilexit, fecitque scripta super sententias, quae intitulantur Domino Hannibaldo, quae nihil aliud sunt quam abbreviatio dictorum Fratris Thomae." Daß die Bemerkung: „quem Fr. Thomas valde dilexit" auf Wahrheit beruht, ersieht man auch aus der ungemein schönen und warmen Widmung der Catena aurea in Marci Evangelium an den inzwischen mit dem Kardinalspurpur geschmückten Freund. Die Widmung schließt mit den Worten: „et antiqua dilectio amoris affectum in offerentis munere comprehendat."

Der Stamser Katalog führt als wissenschaftliche Leistung dieses Dominikanerkardinals nur den Sentenzenkommentar auf[30]: Fr. Hannibaldus nat. romanus, mag. in theol., scripsit super omnes libros sententiarum. Dieser etwa 1260—1261 entstandene Sentenzenkommentar, ist aus einem in der handschriftlichen Überlieferung keineswegs motivierten Versehen in die Druckausgaben der Werke des heiligen Thomas geraten. Methodisch macht er durch seine Klarheit und durch seine kurze Fassung der hauptsächlichen Beweise einen recht guten Eindruck. In der Tat steht er in seiner ganzen Richtung dem Sentenzenkommentar des Aquinaten recht nahe. Das Initium des Prologus und damit des ganzen Sentenzenkommentars lautet: Transite ad me omnes, qui concupiscitis me. Ausführlich sind die Einleitungsfragen zur Theologie in drei an den Prologus sich anschließenden quaestiones behandelt. Der Wissenschaftscharakter der Theologie ist ganz ähnlich wie bei Thomas bewiesen.

[28] Quétif-Echard I, 261 und 326. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, 153. Hurter, Nomenclator II², 329. Bei Hurter ist unrichtig die Bemerkung, daß der Sentenzen-Kommentar des Hannibaldus auch die theologische Summa des Aquinaten berücksichtige. Kardinal Annibaldus de Annibaldis ist auch mehrfach erwähnt in ungedruckten Dominikanerbriefen des 13. Jahrhunderts, die H. Finke ediert hat. H. Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts. Paderborn 1891, Nr. 9, 25, 39, 78. Vgl. über ihn auch Kard. Ehrle, L'Agostinismo e l'Aristotelismo, 84.

[29] Ptolemaeus Lucensis, Historia ecclesiastica, lib. 23, cap. 8. Muratori, Scriptores rerum Italicarum XI, 1153.

[30] Denifle, Archiv II, 238.



Auch thomistische Eigenlehren sind, soweit sich solche schon im Sentenzenkommentar des Aquinaten bemerkbar machen, vertreten. So ist die Frage nach der Art und Weise, wie die Engel voneinander unterschieden sind, im thomistischen Sinn einer spezifischen Verschiedenheit beantwortet. Später hat der Sentenzenkommentar des Annibaldus de Annibaldis weniger Verwertung und Beachtung gefunden. In dem Cod. lat. 2165 der Wiener Hofbibliothek finden sich unter den Randglossen aus alten Thomisten, welche dem Text des Sentenzenkommentars des Johannes Quidort von Paris beigegeben sind, auch ein paar größere Textstellen aus Hannibaldus, ein Beweis dafür, daß man zu Beginn des 14. Jahrhunderts in Hannibaldus einen angesehenen Repräsentanten der Thomistenschule erblickte.

III. RAMBERTO DEI PRIMADIZZI.

Die älteste italienische Thomistenschule hat auch in den Kampf, der um die Lehre des Aquinaten nach dessen Tode sich erhob, eingegriffen und die beste Verteidigungsschrift gegen Wilhelm de la Mare hervorgebracht. Es ist dies das „Apologeticum veritatis super Corruptorium" des Ramberto dei Primadizzi von Bologna. Wohl haben Quétif-Echard aus Ambrosius Taegius und dem aus diesem wieder schöpfenden Lusitanus Kenntnis von diesem Werke gehabt, aber der Text desselben und damit auch der wahre Wert desselben ist bis auf die neueste Zeit außerhalb des Gesichtskreises der Forschung geblieben. Angeregt durch Fratis Handschriftenkatalog der Universitätsbibliothek zu Bologna[31] habe ich an Ostern 1912 die einzige bekannte Handschrift dieses Apologeticum in Bologna eingesehen und auch in meiner Abhandlung über das Correctorium Corruptorium des Johannes Quidort von Paris darauf hingewiesen.[32] Sehr reichhaltige und in der Beurteilung abschließende Mitteilungen brachten sodann auch für dieses scholastische Werk die Forschungen P. Ehrles über den Kampf um die Lehre des heiligen Thomas von Aquin.[33]

[31] L. Frati, Indici dei codici latini conservati nella R. Biblioteca Universitaria di Bologna. Firenze 1909, 349.

[32] M. Grabmann, Le „Correctorium corruptorii" du dominicain Johannes Quidort de Paris († 1306). Revue néo-scolastique 1912, 417 f. Ich habe, veranlaßt durch die auf fol. 1. am oberen Rand von einer Hand des 17. Jahrhunderts angebrachte Notiz: „Fratris Roberti Bononiensis Ord. Praed. Apologeticus pro S. Thoma" den Autor als Robertus Bononiensis bezeichnet. Er heißt aber Rambertus. Er ist in dem alten Verzeichnis der Magistri in theologia Parisius verzeichnet: frater Rambertus, Bononiensis, postmodum factus episcopus Veneciarum Castellanus per Bonifacium papam VIII anno domini MCCCII. Hic obiit venefiis anno domini MCCCVIII, paulo ante festum Martini; sepultus est in conventu fratrum (Denifle, Archiv II, 210 f.) Im Stamser Katalog ist er nicht aufgeführt.

[33] Fr. Ehrle, Der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode. Zeitschrift für katholische Theologie 37 (1913), 293—298.

Über den Verfasser erfahren wir hier, daß er Rambertus de Primaticiis (Primaticci oder Primadizzi) heißt, Dominikaner war, zwischen 1295 und 1300 in Paris den theologischen Magistergrad erlangte, im Jahre 1302 Bischof von Castello-Venedig wurde und 1308 gestorben ist. Das Apologeticum ist zwischen 1280 und 1288 abgefaßt.

Die einzige bisher bekannte Handschrift ist Cod. 1539 s. XIII/XIV der Universitätsbibliothek zu Bologna, früher dem dortigen Kloster S. Domenico zugehörig. Das Werk, das unvollständig ist und nur die ersten sechzehn Artikel aus der Kritik Wilhelms de la Mare an der Prima enthält, erstreckt sich von fol. 1r bis 26v. Der Rest der Handschrift wird von Quodlibetalia angefüllt, die fol. 27r also beginnen: Consideratio nostra in opere horum quodlibet erit quadripartita.

Rambert dei Primadizzi schickt ein Vorwort voraus, das über Veranlassung, über Titel und Zweck wie auch über die Methode seiner Streitschrift uns aufklärt. Die Gedankengänge dieses Prologus sind auch für die damalige scholastische Denk- und Arbeitsweise nicht ohne Interesse, so daß wir sie hier kurz wiedergeben können. Anknüpfend an das Schriftwort (Eccli. 27, 10): veritas ad eos, qui operantur illam, revertetur und an die Worte Christi (Joh. 14): Ego sum via, veritas et vita stellt er das erhabene Ideal der Betätigung und Verwirklichung der Wahrheit (operatio veritatis) als Leitmotiv an die Spitze. Die Freunde der Wahrheit haben die Pflicht und Aufgabe, sich in dieser Betätigung, in dieser Durchsetzung der Wahrheit zu üben, um durch diese mühevolle Übung sich das vollkommene Schauen der Wahrheit zu verdienen, worin ja das letzte und höchste Lebensziel des Menschen besteht. Diese Betätigung und Verwirklichung der Wahrheit kann aber in verschiedenen Formen sich zeigen. Die erste Form ist das Leben nach der Wahrheit und dies ist Pflicht aller Menschen, die zweite Form ist das Urteilen nach der Wahrheit und dies ist Aufgabe der weltlichen und geistlichen Obrigkeit, die dritte Form ist die Aufzeigung und Erklärung der Wahrheit. Dies nun ist das Arbeitsfeld der wissenschaftlichen Forschung, die Aufgabe der akademischen Lehrer. Nun die Wahrheit wird aufgezeigt und erklärt auf dreifachem Wege. Der erste Weg ist der Weg der Forschung und Untersuchung (investigatio sive inquisitio), die sich in eindringenden systematischen Darlegungen und in scholastischen Disputationen betätigt. Der zweite Weg ist das Unterrichten in der Wahrheit, die lehrhafte Vermittlung der Wahrheitserkenntnisse. Diese zweite Aufgabe wird in sermones, in freien Vorträgen und in lectiones, in Vorlesungen über ein Textbuch gelöst. Der dritte Weg ist die Verteidigung der angegriffenen Wahrheit. Diese Verteidigung vollzieht sich negativ durch apologetische Antworten auf die gegnerischen Einwürfe und positiv durch

Anführung von Auktoritäts- und Vernunftgründen für die Wahrheit selbst. Es tritt in diesen Zeilen uns eine großzügige Auffassung des akademischen Berufes entgegen, zugleich werden auch die Hauptformen der akademischen Lehrtätigkeit und der schriftstellerischen Betätigung, welche ja der literarische Niederschlag des akademischen Wirkens ist, in kurzen Strichen gezeichnet. Der große Gesichtspunkt der Wahrheit, oder vielmehr der Betätigung der Wahrheit (operatio veritatis) bringt den akademischen Lehrberuf in Beziehung zum großen gemeinsamen Lebensziel und zugleich auch in innige Fühlung mit den allgemein menschlichen oder bestimmten Berufskreisen zustehenden praktischen Wahrheitsforderungen und Wahrheitsaufgaben. Das manifestare et declarare veritatem der Wissenschaft ist angereiht dem secundum veritatem judicare. Bezüglich der angegebenen dreifachen Aufgabe des akademischen Lehrberufes ist besonders hervorzuheben, daß Rambertus dei Primadizzi an die erste Stelle die investigatio und inquisitio, die wissenschaftliche Spezialuntersuchung stellt. Dieser Spezialforschung dienen die „studiosae contemplationes", die tiefeindringenden, die Frage nach allen Seiten und Verzweigungen beleuchtenden systematischen Untersuchungen. Die scholastische Opusculaliteratur, wie sie besonders auch Thomas und seine Schüler kultiviert haben, fällt in die Richtung dieser „studiosae contemplationes". Besonders aber kommt die Spezialforschung in den scholastischen Disputationen zur Geltung. Hier werden ja die Probleme in ihren Schwierigkeiten und Dunkelheiten gefaßt und der eingehendsten kritischen wie auch konstruktiven Bearbeitung unterzogen. Die Quaestiones disputatae und Quodlibeta, die in der Zeit des Ramberto dei Primadizzi den nachwirkenden Inspirationen des Aquinaten ihr Dasein verdankten, sind der literarische Beleg hiefür und zugleich aber auch ein Beweis dafür, daß Problemwille, Fragetrieb und Fragemut diesen Zeiten keineswegs ganz fremd waren. Es liegt in diesem Bekenntnis dieses Thomisten zur investigatio et inquisitio veritatis als der ersten Aufgabe des akademischen Wissenschaftsbetriebes ein besonders auch dem modernen Menschen sympathischer Zug. An zweiter Stelle betont unser Scholastiker als Funktion des akademischen Berufes die „eruditio veritatis", die in „sermones" und „lectiones" sich betätigt. Unter sermones braucht man nicht bloß an Predigten, die ja in lateinischer Sprache auch vor Akademikern gehalten wurden, zu denken, sondern kann man auch mehr selbständige, vom Textbuch unabhängige, akademische Gelegenheitsvorträge, z. B. Principia, Antrittsvorlesungen der Magistri usw. darunter begreifen. Lectiones sind Vorlesungen über die eingeführten Textbücher, die Heilige Schrift und die Sentenzen in der theologischen Fakultät, aristotelische Schriften usw. in der Artistenfakultät. Dadurch, daß Rambertus dei Primadizzi die eruditio

veritatis auf die investigatio et inquisitio veritatis, das zusammenfassende, eine mehr oder minder gedrängte Übersicht von geordneten fertigen Erkenntnissen gebende Kolleg auf die tiefergrabende Spezialforschung folgen läßt, gibt er kund, daß der Beruf des akademischen Lehrers sich keineswegs im Tradieren eines abgeschlossenen Kompendiumwissens erschöpft. Wir dürfen aus diesem „post hoc" auch als „propter hoc" den Gedanken herauslesen, daß die eruditio veritatis, der normale akademische Lehrvortrag von der „inquisitio et investigatio veritatis", von der nimmerrastenden wissenschaftlichen Einzelnuntersuchung gespeist und belebt sein muß. Es wird nicht jeder, der diese kurzen Darlegungen im Prologus des Rambertus liest, diese programmatischen und methodischen Gesichtspunkte wahrnehmen, aber wenn man sich in diese ganze Zeit hineinlebt und eingefühlt hat und mit all den damaligen wissenschaftlichen Literaturformen sich vertraut gemacht hat, wird man sich die wissenschaftliche akademische Auffassung unseres Scholastikers in der soeben entwickelten Weise rekonstruieren dürfen.

Die dritte Form der „declaratio et manifestatio veritatis", die dritte Funktion des akademischen wissenschaftlichen Arbeitens ist die Polemik, die apologetische Methode. Damit hat Ramberto dei Primadizzi die Überleitung zum Spezialzweck seiner Schrift, die ja ein „Apologeticum veritatis super Corruptorium" heißt, gewonnen. Sei es aus Neid, sei es aus Unwissenheit, haben gewisse Leute, so führt er weiter aus, sich gegen die Schriften des „venerabilis doctor frater Thomas de Aquino ordinis Predicatorum", dessen literarisches Lebenswerk doch ganz im Zeichen der Wahrheit steht, erhoben und suchen in ihm die Wahrheit zu bekämpfen. Dies ist für ihn Veranlassung, zur Feder zu greifen und gegen ein gewisses Buch, das dessen Urheber zu Unrecht „correctorium", andere aber viel richtiger „corruptorium" nennen, eine Verteidigungsschrift zu schreiben zur Ehre und Verherrlichung dessen, durch den alle Wahrheit erkannt und erklärt wird, der da ist Jesus Christus, der Sohn Gottes, hochgelobt in Ewigkeit.

Am Schluß des Vorwortes werden wir mit der Technik und Darstellungsmethode (ordo processus) der Streitschrift bekannt gemacht. Der Verfasser will sich an die Reihenfolge der von Wilhelm de la Mare kritisierten Thomasstellen halten. Jeweils soll immer zuerst die bekämpfte Ansicht des Aquinaten vorgelegt werden, an zweiter Stelle soll die Bekämpfung mit ihren Motiven entwickelt werden. An dritter Stelle wird der bekämpfte Lehrpunkt des Aquinaten begründet und in seiner Vernünftigkeit dargetan, woraus von selbst das Unzutreffende und Unvernünftige der Gegeninstanz erhellt. Schließlich sollen an vierter Stelle die gegnerischen Einwürfe und Argumente gelöst und widerlegt werden.

Aus der Verteidigungsschrift selber spricht eine warme Liebe zum heiligen Thomas, dem venerabilis doctor frater Thomas de Aquino (fol. 1r usw.), dem „venerandus frater Thomas" fol. 40), dem „egregius doctor" (fol. 1r und 1v). Mit diesem begeisterten Eintreten für den großen Lehrer ist eine temperamentvolle Sprache gegenüber den gegnerischen Angriffen und Einwänden verbunden. Die Polemik ist kräftig, kräftiger noch als diejenige des Johannes Quidort von Paris. Die Wendung: Frivolum est etiam quod dicunt (z. B. fol. 2v) kehrt häufig wieder und ist an sich nach dem damaligen Sprachgebrauch nicht scharf. Kräftiger klingt schon die folgende Wendung: „Sed quod ista positio non impugnetur nisi vel ex pura malitia vel ex pura ignorantia patet manifeste ex hiis que venerandus frater Thomas dicit in eadem parte summe (fol. 2v). An einer anderen Stelle (fol. 4v) lesen wir: Quod autem dicti hujus impugnatio ex puro ranconis livore procedit, patet ex hoc, quod si ipsi non calumniandi sed inquirende veritatis desiderio moverentur, inspexissent que ille venerandus frater Thomas dicit in solutione principalis questionis non ipsum sic innocentem condemnarent. Rambert dei Primadizzi sucht auch die Übereinstimmung zwischen Thomas einerseits und Augustinus wie auch den angesehenen Theologen der Frühscholastik anderseits zu erweisen und damit die gegnerischen Angriffe als auch gegen diese gerichtet darzutun: Videant ergo hujus positionis contradictores et impugnatores, quod cum fratrem Thomam impugnare nituntur, cum eo tales et tantos ecclesie doctores quales et quanti fuerunt qui superius sunt nominati Augustinus scilicet et Anselmus Richardus et Boethius (fol. 4r). Natürlich kommt er in seiner Verteidigung der angegriffenen thomistischen Positionen auch zu den articuli Parisienses, mit den von Stephan Tempier verurteilten Sätzen in Berührung, die ja auch anderen Thomisten, z. B. Johannes von Neapel und selbst dem außerhalb der Thomistenschule stehenden Gottfried von Fontaines ungelegen waren. Der mit dem Verurteilungsdekret des Stephan Tempier verbundenen Strafsentenz (excommunicatio latae sententiae) sucht Rambertus dei Primadizzi dadurch ihre rechtliche Wirkkraft zu benehmen, daß er den Gedanken nahe legt, daß ihre Weiterdauer nach dem Tode des Bischofs Stephan Tempier von der Bestätigung oder Erneuerung durch dessen Nachfolger abhängig sei. Eine solche Bestätigung oder Erneuerung sei jedoch nicht erfolgt.[34] Der kanonistischen Auffassung wird er allerdings damit nicht gerecht, während jedoch seine Einschränkung des Geltungsbereiches der Strafsentenz auf das Bistum Paris kanonistisch zu Recht besteht. Es ist von Interesse zu verfolgen

[34] Sed qui hoc Parisius defenderet, incideret in canonem late sententie, si tamen simpliciter excommunicatio sive forma constitutionis ligat post mortem ferentis sententiam, nisi confirmetur vel renovetur per successorem. fol. 19.



und zu vergleichen, wie die einzelnen Verteidiger der thomistischen Lehre sich mit diesen articuli Parisienses zurecht gefunden haben.

Die Einzeldarlegungen des Ramberts dei Primadizzi machen sachlich und methodisch einen sehr guten Eindruck und zeugen von einer Sicherheit, Gründlichkeit und Selbständigkeit des Denkens, welche diese Verteidigungsschrift wohl an die allererste Stelle in dieser ganzen Literaturgattung der Correctoria corruptorii rücken. In die Gedankenwelt des Aquinaten hat er sich tiefst versenkt und beherrscht und durchschaut deren Zusammenhänge und Konsequenz. Die damals heißumstrittenen Eigenlehren werden nicht leicht anderswo so ausführlich und tief behandelt sein als hier. Leider hat er nur einen verhältnismäßig kleinen Bruchteil derselben durchgearbeitet. So hat er z. B. von fol. 6r bis 14r der sehr enge geschriebenen Handschrift in dem ziemlich großen Format (325 × 227) die Frage von der Möglichkeit der ewigen Weltschöpfung behandelt. Seine Untersuchung dürfte in dieser Materie tiefer graben und in die Motive dieser thomistischen Eigenlehre mehr einführen als die Arbeiten der gedruckten Autoren der Thomistenschule, von denen die gründliche Monographie von Th. Esser uns ein so klares Bild entworfen hat.[35] Wir haben auch hier wieder einen Beleg dafür, daß durch die handschriftliche Forschung nicht bloß dem historischen, sondern auch dem systematischen Verständnis der doctrina Thomistica in die Hände gearbeitet wird. Bedauerlicherweise ist sein Werk nicht mehr bis zu der Behandlung der Lehre von der Einheit der Form gediehen, die fol. 20v schon angekündigt ist: „patebit inferius, cum tractabitur de unitate forme".

Ich schließe diese Darlegungen mit dem Werturteil von P. Ehrle, dem ich vollkommen beipflichte:[36] „Ohne Zweifel ist von den uns hier beschäftigenden Widerlegungen Wilhelms die Rambertos die reifste und gehaltvollste. Er hat den gesamten Lehrgehalt der Schriften des heiligen Thomas sich vortrefflich zu eigen gemacht, verfügt über ihn frei und mit vollem Verständnis und verwertet ihn je nach Bedürfnis zur Beleuchtung und Widerlegung der Kritiken Wilhelms. Hiedurch unterscheidet sich Rambertos Schrift vorteilhaft von anderen Correptorien, in denen stellenweise mit der Lehre des Heiligen mehr wie mit einem Fremdkörper hantiert wird und die Erwiderungen sich stofflich kaum über die Ausführungen der zu verteidigenden Schriften des heiligen Thomas in selbständiger Verwertung hinauswagen". Ergänzend sei noch auf ein anderes bisher noch nicht beachtetes Werk Rambertos hingewiesen, das uns im Cod. lat. Plut. XXVI. Cod. 17 fol. 42r—79v der Biblioteca Laurenziana erhalten ist und als: Speculum exemplare Magistri Raynaldi

[35] Th. Esser, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Münster 1895. [36] Fr. Ehrle, a. a. O. 297.

Bononiensis betitelt ist. Am Rand desselben ist das Raynaldi in Ramberti korrigiert, wie auch im Explicit Rambertus als Verfasser erscheint. Das Initium lautet: Ut facilius occurant, que in hoc opusculo continentur in quinque particulas ipsum univi. Es ist dies ein bisher unbekanntes Exempelbuch, das im ersten Teile von den principes et praelati, im zweiten Teile von den clerici, im dritten Teile von den religiosi, im vierten Teile von den mulieres, im fünften Teile von allen zusammen handelt.

IV. TOLOMEO VON LUCCA.

Tolomeo von Lucca[37] (Bartholomaeus, Tholomaeus, Ptolemaeus), aus dem Geschlecht der Fiadoni, stand, wie er selbst bezeugt,[38] dem heiligen Thomas besonders nahe, er war in Neapel (1272—1274) sein Zuhörer und häufig auch sein Beichtvater. Würde dieser italienische Dominikaner und unmittelbare Thomasschüler, der dem Lehrer seelisch so nahe war, seine Feder in den ausschließlichen Dienst der Philosophie und spekulativen Theologie gestellt haben, so würden seine Werke ein äußerst wertvolles Hilfsmittel zum tieferen Verständnis des thomistischen Systems bilden. Doch obzwar Tolomeo von Lucca in erster Linie Historiker war und fast nur als solcher fortlebt, so geben uns seine historischen Arbeiten und noch mehr sein in der Literatur, auch in der thomistischen Literatur noch gar nicht ausgewertetes philosophisch-theologisches Werk Exaemeron ein gutes Recht, ihn unter den ältesten Thomasschülern mit Ehren zu nennen.

Tolomeo soll 1236 zu Lucca geboren sein, wurde Dominikaner und war, wie schon erwähnt, Schüler des heiligen Thomas in Neapel. Nachdem er als Prior das Kloster seiner Vaterstadt und den Konvent S. Maria Novella zu Florenz geleitet hatte, war er in den Jahren 1309 bis 1318 an der päpstlichen Kurie zu Avignon. Im Jahre 1318 wurde er zum Bischof von Torcello erhoben, als welcher er hochbetagt 1326 oder 1327 gestorben ist.

Das hier nicht vollständige Stamser Verzeichnis umgrenzt seine literarische Tätigkeit so:[39] Fr. Ptolemaeus librum, qui dicitur tripertita. Item librum de regimine principum. Item cronicam. Laurentius Pignon fügt noch hinzu: Item

[37] Die Literatur über ihn siehe A. Potthast, Bibliotheca historica mediii aevi II², Berol. 1896, 945. Quétif-Echard handeln über ihn I, 541. Die bedeutendste Arbeit über Tolomeo von Lucca ist: B. Schmeidler, Studien zu Ptolomeus von Lucca. Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 33 (1908) 285—343; 34 (1909) 725—756; 36 (1911) 137—199. Taurisano, Discepoli e biografi etc. 163—166.

[38] Historia ecclesiastica nova XXIII, cap. 8. Muratori, Rerum Ital. Scriptores XI. Mediolani 1727, 1169.

[39] Denifle, Archiv l. c. 229.

exameron. Wir dürfen ihm jetzt folgende sicher echte Werke zuteilen: 1. Historia ecclesiastica nova. 2. Annales oder Gesta Tuscorum. 3 Fortsetzung und Vollendung der Schrift des heiligen Thomas De regimine principum (von der Mitte des 4. Kapitels des 2. Buches bis Ende des 4. Buches und damit des ganzen Werkes). 4. Historia tripartita, welche verloren ist, auf die er in seinem Werk: Exaemeron selber hinweist. 5. Exaemeron. 6. Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii. Ich konnte aus einem Selbstzeugnis Tolomeos seine Autorschaft an diesem Werke, das früher mehrfach Heinrich von Cremona zugeschrieben wurde, endgültig nachweisen.[40] Zu diesen Werken fügt M. Kammer noch zwei weitere kirchenpolitische Abhandlungen hinzu.[41] Die erste, welche Krammer in einer Pariser Handschrift entdeckt hat und edieren wird, ist betitelt: Tractatus de iurisdictione ecclesiae super regnum Apuliae et Siciliae. Die zweite ist der von Krammer edierte: Tractatus de origine ac translatione et statu Romani Imperii.

Die Titelüberschriften dieser Werke lassen allerdings nur durch die Fortsetzung von De regimine principium Tolomeo von Lucca als Thomisten erscheinen. Indessen führen von diesem Schrifttum viel zahlreichere Verbindungslinien zu Thomas zurück, als man glauben möchte. Mandonnet hat nachgewiesen, wie seine Historia ecclesiastica den ältesten geschichtlichen Bericht über Leben und Werke des heiligen Thomas bieten.[42] Bei Aufführung der Thomasschriften gibt er nicht bloß Titel, sondern auch die Initien und bei den Hauptwerken dazu noch eine inhaltliche Analyse und Würdigung. Ja noch mehr, er bringt die schriftstellerische Tätigkeit des Aquinaten mit dessen Lebensdaten im Zusammenhang und orientiert dadurch auch über die Chronologie der thomistischen Schriften. Für seinen Lehrer findet Tolomeo begeisterte Worte: Er nennt ihn organum mirum Spiritus sancti,[43] er rühmt von ihm: Archa fuit philosophiae et theologiae; et admirandum quod tantum scribere potuit, quia parum vixit respectu aliorum doctorum".[44]

Als Zeuge und zwar als ein vollgewichtiger Zeuge der ältesten Thomistenschule erscheint Tolomeo von Lucca, wenn wir sein Werk Exaemeron analysieren. Da die literarische Tätigkeit des Reginaldus von Piperno uns kein selbständiges Werk geschenkt hat, ist Tolomeo von Lucca eben durch sein

[40] M. Grabmann, Ein Selbstzeugnis Tolomeos von Lucca für seine Autorschaft an der Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii. Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 1912, 818—819.

[41] Determinatio compendiosa de iurisdictione auctore anonymo ut videtur Ptolemeo Lucensi. Ed. Marius Krammer: Hannoverae et Lipsiae 1909. Praefatio XXII.

[42] Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, 55—63.

[43] L. XXII, c. 15. Mandonnet 59.

[44] L. XXIII, c. 15. Mandonnet 63.

Exaemeron eigentlich der einzige unmittelbare Schüler des Aquinaten aus seiner letzten Wirksamkeit zu Neapel, von dem wir ein philosophisch-theologisches Werk besitzen. Tolomeo von Lucca, der nicht in Paris studiert und gelehrt hat, ist also gegenüber den zahlreichen Pariser Thomisten, von denen sich auch die Oxforder und deutschen Vertreter der thomistischen Doktrin mehr oder minder abgezweigt haben, ein eigener Typus der ältesten Thomistenschule.

Es ist dieses Werk Exaemeron im Jahre 1880 durch den Dominikaner Pius Thomas Masetti aus dem Cod. A. V. 26 s. XIV der Biblioteca Casanatense ediert worden[45], hat aber keine weitere Beachtung gefunden. Wir haben hier keine allegorisch-mystische Erklärung des Sechstagewerkes vor uns, wie dies z. B. die gedankentiefen Collationes in Hexaëmeron des heiligen Bonaventura sind, wir haben es vielmehr mit philosophisch-theologischen Ausdeutungen des biblischen Schöpfungsberichtes zu tun, wobei wiederum das Schwergewicht in der philosophischen, speziell in der naturphilosophischen und psychologischen Erörterung liegt. Die Werke der einzelnen Schöpfungstage sind dem Verfasser willkommene Gelegenheit, ausführliche wissenschaftliche Untersuchungen darüber anzustellen. So gibt ihm das opus primae diei Anlaß zum Nachdenken über die Natur des Lichtes, das opus quartae diei spornt ihn zu eingehenden astronomischen Überlegungen an, der biblische Text über das Paradies bietet ihm Stoff zu geographischen Exkursionen usw. Am meisten Gelegenheit zu philosophischen und auch theologischen Ausführungen, und wie er selbst sich ausdrückt, Digressionen gibt ihm naturgemäß der biblische Bericht über die Erschaffung der Menschen. Er verwendet hierauf volle fünf Traktate (tr. IX—XIII). Die Lehre von der Erschaffung des menschlichen Leibes veranlaßt ihn, die Einheit der substantialen Form im Menschen zu begründen und damit als getreuen Thomasschüler sich zu bekennen. In reichem Maße kommt seine thomistische Richtung im tractatus XIII zur Geltung, welcher in neunzehn Kapiteln die thomistische Psychologie darstellt. Da Tolomeo von Lucca hier nicht die Darstellungsformen der Quaestio, in welcher diese Materie sonst in den Sentenzenkommentaren, Quaestiones disputatae und quodlibetales der ältesten Thomistenschule behandelt wird, wählt, so haben wir hier vielleicht die einzige in freier zusammenhängender Form sich gebende ausführliche Darstellung der thomistischen Psychologie aus der Feder eines unmittelbaren Thomasschülers vor

[45] Fr. Tholomei de Lucca, Ord. Praed. S. Thomae Aquinatis olim discipuli deinde Episcopi Torcellani Exaëmeron seu de opere sex dierum tractatus quem ex vetusto Codice Bibliothecae Casanatensis in lucem protulit, notisque illustravit P. F. Pius Thomas Masetti S. Th. Mag. Ordinis praedicatorum eiusdem bibliothecae praefectus. Senis 1880.

uns. Ich hebe nur die wichtigsten Kapitel heraus. Das fünfte und sechste Kapitel geben im Anschluß an Thomas („praeclarus doctor Thomas in Summa") S. Th. I qu. 78 a 1 die Einteilung der Seelenvermögen. In den Kapiteln 11 bis 15 sind die fünf Sinne psychologisch und physiologisch eingehend untersucht. Das 16. Kapitel befaßt sich ausführlich mit den inneren Sinnen, wobei über den Unterschied der vis aestimativa im tierischen und menschlichen Seelenleben gute Bemerkungen gemacht werden und auch die Gedächtnislehre mit einer gewissen Sorgfalt behandelt wird. Wie bei Thomas, dessen Gedanken überall durchklingen und stellenweise weiterentwickelt werden, so ist auch bei seinem Schüler der Sinn für Empirie, für das Tatsächliche wahrnehmbar. Kapitel 17 eröffnet die eigentliche Denkpsychologie und bespricht sehr klar und ausführlich die Funktionen des intellectus agens und possibilis bei der Begriffsbildung, hiebei wird der charakteristische Unterschied zwischen der platonischen und aristotelischen Erkenntnispsychologie gut hervorgehoben. Das folgende Kapitel ist eine sehr eingehende Psychologie des Urteils, welche in den Darstellungen und Lehrbüchern der thomistischen Philosophie oftmals vernachlässigt wird. Ich wüßte keinen besseren Kommentar zu den Gedankengängen des Aquinaten in S. Th. I qu. 85 a 5 und 6 als gerade dieses Kapitel von Tolomeo Lucca. Das 19. und letzte Kapitel dieses psychologischen tractatus ist der Psychologie des Strebens, den potentiae appetitivae gewidmet.

Der innigste Anschluß an Thomas kommt nicht bloß in der Versenkung in die Gedankengänge des Aquinaten zum Ausdruck, sondern bekundet sich auch in sehr häufiger ausdrücklicher Berufung auf Thomas. Ungemein oft begegnet uns die Wendung: „ut dicit praeclarus Doctor Thomas."[46] Auch als: „praeclarissimus Doctor, als praeclarissimus Doctor frater Thomas"[47], als „illustrissimus Doctor frater Thomas"[48] wird der gefeierte Lehrer eingeführt. Mitunter wird Thomas zugleich mit seinem Lehrer Albertus Magnus zitiert. An einer Stelle z. B. heißt es: ... nostri moderni philosophi et praeclari doctores fidei orthodoxae, inter quos summi Albertus et Thomas.[49] Albert wird auch allein angeführt, in der Regel als „praeclarus Doctor Albertus".[50] Albert der Große hat ja in der alten Thomistenschule sich hohen Ansehens erfreut, wie wir dies noch bei Capreolus und Torquemada wahrnehmen. Wir sind damit von selbst zu den Quellen Tolomeos von Lucca in seinem Hexaëmeron gekommen. Wir müssen hier ein wenig verweilen, weil wir da einen mit Thomas gemeinsamen methodischen Zug wahrnehmen. In seinen historischen und

[46] Z. B. tract. I, c. 1 (pag. 16 der Ausgabe von Masetti); tract. IV, c. 2 (p. 48); tract. V, 4 (p. 64).
[47] Z. B. tract. IX, c. 2 (p. 106); tract. XIII, c. 19 (p. 195).
[48] Z. B. tract. 13, c. 16 (p. 170); tract. XIII, c. 17 (p. 179).
[49] tract. I, c. 2 (p. 19).
[50] Z. B. tract. VI, c. 5 (p. 81); tract. XVI, c. 2 (p. 199).

kirchenpolitischen Arbeiten legt Tolomeo von Lucca eine achtenswerte Kenntnis der einschlägigen Materialien an den Tag.

Auch in seinem Exaëmeron zeigt Tolomeo von Lucca eine große Belesenheit in den Autoren, die für diese theologischen, naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen, vor allem aber psychologischen Probleme damals in Betracht kamen. Vor allem ist die patristische Literatur herangezogen: von den Griechen sind Basilius, Gregor von Nazianz, Origines, Chrysostomus, Johannes von Damaskus, der häufig ein „praeclarus Doctor" genannt ist, und die Psychologie des Nemesius, in der damals allgemein üblichen Verwechslung mit Gregor von Nyssa zitiert. Die lateinische Patristik ist durch Ambrosius mit seinem gleichnamigen Werke Hexaemeron, Augustinus mit seinen Genesiskommentaren und zahlreichen anderen Werken, durch die Etymologien Isidors von Sevilla u. a. vertreten. An philosophischen Autoren kommen außer Thomas und Albert d. Gr. Aristoteles, Plato, Boethius, Avicenna, Averroes, Moses Maimonides, der liber de causis, Proklus mit seiner durch Wilhelm von Moerbeke übersetzten Στοιχείωσις θεολογική zu Worte. Einmal ist auch Alfred von Sareshel erwähnt.[51] Aristoteles wird selbstverständlich sehr hoch eingeschätzt, wie dies z. B. aus der Art und Weise der Entschuldigung astronomischer Irrtümer dieses „tantus philosophus" erhellt.[52] Umfassend ist die Kenntnis naturwissenschaftlicher Autoren. Als Astronomen begegnen uns vor allem Ptolomaeus, dann Alchabitius, Albumazar, Alfraganus, Abategni, Messales, als medizinische Gewährsmänner: Galenus, Maurus, Avicenna, Constantinus. In naturgeschichtlichen und geographischen Materien werden vor allem Plinius und Solinus vernommen. Auch Orosius und Flavius Josephus werden bei geographischen Darlegungen zu Rate gezogen. Die Quellenbenützung ist bei Tolomeo von Lucca keine mechanische und kompilatorische, die Texte werden vielmehr organisch in den Gedankenfortschritt der eigenen Darstellungen verflochten, Widersprüche der benützten Autoren werden als solche empfunden und häufig ähnlich wie bei Thomas im konkoristischen Sinne auszugleichen gesucht.

[51] tract. V, c. 4 (p. 62).

[52] tractat. IV, c. 6 (p. 54 und 55): „Mirandum autem valde de tanto philosopho, quod cum ipse perquirens de natura caelesti in suo libro de Caelo et in suae doctrinae processu saepius ibidem recurrat ad sensum seu sensitivam concretionem, quomodo per ipsam non vidit multa, quae ipse negare videtur in libro praefato (nämlich De Caelo et mundo), in quo circa motus caelestes multum videtur errasse etc.... Ex hiis ergo dictis Philosophus potest rationabiliter excusari et praecipue, quia circa rationabilia et naturalia magis quam in Astrologorum considerationibus est versatus prout dicta scientia mathematicae subalternatur." Unter den Entschuldigungsgründen ist auch hervorgehoben, daß Ptolemaeus viel später als Aristoteles gelebt hat: Dictus vero Ptolomeus fuit post Christum circa tempora Adriani Imperatoris, quem ipse in suo libro iam memorato saepius nominat.

Uns interessiert besonders die Form, in welcher er von seinem aristotelischen, wir dürfen sagen thomistischen Standort aus in gewissen Fragen mit Augustinus und dem Augustinismus sich zurechtfindet. Augustinus ist ungemein häufig von ihm zitiert und sehr hoch geschätzt. An einer Stelle z. B. bemerkt er in Bezug auf Augustinus[53]: .... quem decet nos imitari tamquam summum doctorem et magistrum. Doch hindert ihn diese Hochschätzung des größten der Kirchenväter keineswegs, dort, wo es ihm begründet erscheint, von ihm abzugehen. Dabei macht er sich im allgemeinen wenig Mühe, die augustinischen Texte für die eigene Ansicht umzudeuten und umzubiegen. In der Theorie der rationes seminales, die ja auch ein Streitpunkt zwischen dem scholastischen Aristotelismus und dem Augustinismus bildete, lehnt er eine Ausdehnung dieser Lehre von den rationes primordiales auf die Entstehung des menschlichen Leibes ab. Er leitet diese Ablehnung mit Rücksicht auf Augustin so ein[54]: Sed, salva semper reverentia tanti Doctoris, non videtur idem motivum de herbis quod de corpore humano conspicimus. Noch bemerkenswerter ist natürlich seine Stellungnahme in der Erkenntnispsychologie. Schon, bevor hierüber ausdrücklich verhandelt wird, bei Besprechung der göttlichen Vorsehung für den Menschen wird vom intellectus agens bemerkt[55]: „et hic est intellectus agens tamquam lumen participatum a fonte luminis ad faciendum possibilem intellectum in actu; unde provenit operatio intellectiva secundum doctrinam Philosophi in III de anima, quamvis D. Augustinus alium modum tradat in libris suis." Hier ist also unumwunden die Verschiedenheit der aristotelischen und augustinischen Erkenntnispsychologie zugegeben. Noch ausführlicher und deutlicher kommt dieser Standpunkt bei der Lehre vom intellectus agens und intellectus possibilis und von der Begriffsbildung zum Vorschein. Zuerst wird hier die Verschiedenheit der platonischen und aristotelischen Auffassung festgestellt und namentlich die aristotelische Betonung der Passivität des intellectus possibilis befürwortet. Hierauf wird eigens hervorgehoben, daß auch Augustinus zur platonischen Erklärungsweise hinneigt[56]: Advertendum tamen quod Divus Augustinus in hoc ipsum (sc. Platonem) imitatur quantum ad aliquid." Doch hindert ihn dies nicht, sich für die aristotelische Lehre zu entscheiden[57]: Sed quidquid sit de istis opinionibus, positio tamen Aristotelis magis placet, quem nos imitamur, licet doctores sacri Platonem magis commendent. Wir dürfen dabei auch nicht übersehen, daß unser

[53] tract. XII, c. 1 (p. 134).
[54] Ibid. (p. 135).
[55] tract. IX, c. 6 (p. 115).
[56] tract. XIII, c. 17 (p. 181).
[57] Ibid.

Scholastiker seine eigene Stellungnahme unter den Inspirationen seines Lehrers Thomas von Aquin vornimmt. Bemerkt er doch am Eingang des Kapitels, daß er seine Lehre schöpfe ex verbis ejusdem (sc. Aristotelis) ac suorum Commentatorum, et praecipue illustrissimi Doctoris patris Thomae.[58] Man wird hier wahrnehmen dürfen, daß im wissenschaftlichen Bewußtsein des Schülers sich die Verschiedenheit der aristotelischen und augustinischen Erkenntnispsychologie deutlicher ausprägt als dies in den Texten des heiligen Thomas selbst ausgesprochen ist. Weiterhin können wir bei Tolomeo in dieser Frage ein gewisses Abgehen von der Taktik der meisten Vertreter der Pariser und Oxforder Thomistenschule sehen, welche wie z. B. Thomas de Sutton eine Übereinstimmung ihrer aristotelisch-thomistischen Erkenntnispsychologie mit der augustinischen zu erweisen suchen. Bei Johannes Quidort von Paris begegnen wir in der Frage, wie Augustinus mit der Lehre vom intellectus agens zu vereinbaren sei, einer ähnlichen Auffassung wie wir sie soeben bei unserem italienischen Thomisten kennen gelernt haben.

So hat uns diese nur kurze Würdigung des Exaemeron Tolomeos von Lucca eine neue Seite dieses Autors enthüllt, wir kennen diesen vertrauten Schüler und Beichtvater des Aquinaten nunmehr als einen Thomisten, der in die Lehren und Eigenlehren des Meisters tief eingedrungen ist und uns in dieselben auch tiefer einführen kann. Nicht in der Schulform des Sentenzenkommentars, der quaestiones disputatae und quaestiones quodlibetales, auch nicht in polemisch-apologetischer Darstellungsweise, sondern in freier ungezwungener Formgebung werden hier Komplexe der thomistischen Lehre vor uns entwickelt. Der Herausgeber des Exaemeron Tolomeos P. Masetti bemerkt in seiner Einleitung[59]: „Quae igitur disputat Tholomeus noster, praesertim c. XIII et seqq. de Anima humana, de sensibus, de intellectivis potentiis solida sunt metaphysicae theoremata adamussim doctrinae D. Thomae: ad hanc enim unam suum exegit opus, et non solum doctrinam sequitur, sed totidem verbis saepissime transscribit. Hinc in ejus modi Tractatu habemus, ut ita dicam, primum thomisticae doctrinae traditionis fontem, anulum, et testimonium, quod tanto praestantius erit, quantum propius ad Solem Aquinatem accedit.

[58] p. 179.
[59] p. XIV.

V. REMIGIO DE' GIROLAMI, DER SCHÜLER DES HEILIGEN THOMAS UND LEHRER DANTES.

Ein Schüler des heiligen Thomas, der in letzter Zeit besonders auch das Interesse der Danteforschung erregt, ist Fra Remigio De Chiaro de Girolami O. Pr. aus Florenz. Die Hauptquelle für seine Lebensdaten ist das 1280 angelegte Nekrologium des Dominikanerklosters S. Maria Novella in Florenz, wonach im Jahre 1790 der Dominikaner V. Fineschi ein Lebens- und Charakterbild Fra Remigios entworfen hat.[60] Die Forschung über diesen Florentiner Dominikaner, der auch im öffentlichen Leben seiner Vaterstadt eine Rolle gespielt hat, ist durch G. Salvadori und V. Federici[61] in neue Bahnen geleitet worden. Diese beiden Gelehrten haben den Cod. lat. G. 436 Conventi soppressi der Biblioteca nazionale zu Florenz, welcher die Gelegenheitsreden, Einleitungsvorträge (Prologi) zu Vorlesungen und Dichtungen Fra Remigios enthalten, zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen gemacht und daraus eine Fülle von Materialien zur Lebens- und Zeitgeschichte dieses Florentiner Dominikaners geschöpft. In dieser umfangreichen Handschrift hat Fra Remigio uns auch die zwei Principia, die zwei Antrittsvorlesungen, die der heilige Thomas als Bakkalaureus und dann als Magister gehalten hat, überliefert. Dieselben sind neuestens von P. Fr. Salvatore[62] zugleich mit einem lateinischen Gedichte Remigios auf Sankt Thomas ediert worden. Auch P. Taurisano[63] hat seiner Darstellung der italienischen Schüler und Biographen des heiligen Thomas ein Lebensbild Fra Remigios eingefügt und kündigt hier auch eine Monographie über ihn von A. Magnanelli an. Ich habe mich eingehender mit den uns in umfangreichen Handschriften überlieferten philosophischen und theologischen Werken Remigios befaßt[64] und habe mir Teile dieses Schrifttums für spätere Untersuchungen photographieren lassen. Hier soll in aller Kürze das Wichtigste über Leben und Schriften Fra Remigios aufgeführt werden.

[60] V. Fineschi O. Pr., Memorie storiche che possono servire alle vite degli uomini illustri del Convento di S. Maria Novella di Firenze dall'anno 1221 al 1230. Firenze 1790, 157—267: Vita di Fra Remigio Girolami.

[61] G. Salvadori e V. Federici, I sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami Fiorentino. Estratto da: Scritti vari di filologia dedicati a Ernesto Monaci. Roma 1901.

[62] Fr. Salvatore, Due sermoni inediti di S. Tommaso d'Aquino. Roma 1912.

[63] Taurisano, a. a. O. 139—145, wo auch noch andere Literatur vermerkt ist.

[64] M. Grabmann, Fra Remigio de' Girolami O. Pr., discepolo di S. Tommaso d'Aquino e maestro di Dante. La scuola cattolica 53 (1925), 267—281, 347—368. Derselbe, Die Wege von Thomas von Aquin zu Dante. Fra Remigio de' Girolami O. P., Schüler des heiligen Thomas von Aquin und Lehrer Dantes. Deutsches Dantejahrbuch 9 (1925) 1—35.

Remigio entstammte der angesehenen Florentiner Familie der Chiaro de' Girolami, machte seine höheren Studien an der Pariser Universität, wo er Lizentiat in der Artistenfakultät wurde. Im Jahre 1268 trat er in S. Jacques in Paris in den Dominikanerorden ein und war ohne Zweifel mehrere Jahre Schüler des heiligen Thomas an der Pariser Hochschule. Schon als Diakon wurde er zum Lektor der Theologie in der Ordensschule des Dominikanerklosters S. Maria Novella seiner Vaterstadt berufen und er hat mehr als 42 Jahre dieses Lehramt mit größtem Erfolge ausgeübt. Er war auch ein hervorragender Kanzelredner und hat bei freudigen und traurigen Ereignissen in seiner Vaterstadt als gerne gehörter Prediger sich betätigt. Zweimal war er auch Prior seines Klosters (1294 und 1313) und von 1309—1310 leitete er auch als Provinzial die römische Ordensprovinz. Wie G. Salvadori in seinem Buche über den jungen Dante[65] mit überzeugenden Gründen dargetan hat, hat Fra Remigio als Schüler an der von ihm erweiterten Klosterschule zu S. Maria Novella auch junge Florentiner Bürgerssöhne, darunter auch Dante Alighieri, zu seinen Schülern gehabt. Wörtliche Übereinstimmung des Anfanges von Dantes Convivio mit Texten aus einer der in der genannten Handschrift enthaltenen Einleitungsvorlesungen Remigios bildet eines der Hauptargumente für Salvadoris These von dem Schülerverhältnis des großen Dichters zu unserem Dominikaner. Ein Blick in die philosophischen und theologischen Werke Fra Remigios zeigt uns, daß dieser begeisterte Thomasschüler den jugendlichen Dante mit der Gedankenwelt des Aquinaten gründlich vertraut machen konnte. Fra Remigio starb hochbetagt, nachdem er 51 Jahre das Kleid des heiligen Dominikus getragen, im Jahre 1319 und wurde unter allgemeiner Beteiligung der Bevölkerung von Florenz in der Kirche von S. Maria Novella beigesetzt, wo sein Grab noch jetzt zu sehen ist. Sein Andenken lebte noch zu den Zeiten Fra Angelicos fort. Unter den heiligen und seligen Dominikanern, deren Bilder Fra Angelico unter seinem gewaltigen Kreuzigungsbild im Kapitelsaal von S. Marco angebracht hat, befindet sich auch B. Remigius Florentinus.

Die Handschriften der Werke des Fra Remigio de' Girolami wurden in der für die Dominikaner- und Thomistenschule so wertvollen Bibliothek des Klosters S. Maria Novella aufbewahrt und sind jetzt mit dieser Handschriftensammlung ein Bestandteil der Bibliotheca centrale nazionale zu Florenz. Anderwärts ist mir noch keine Handschrift mit Werken Fra Remigios begegnet außer einem Sermo im Cod. lat. 3557 der Bibliothèque nationale zu Paris.

[65] G. Salvadori, Sulla vita giovanile di Dante. Roma 1906, 109. K. Voßler, Die göttliche Komödie². Heidelberg 1925, 167 Anm. 1.

Auf den großen Cod. Gg. 4, 936, der die Gelegenheitsreden, Prologi, Rhythmi, Versus usw. Remigios enthält, brauche ich nicht näher einzugehen, da Salvadori und Federici hierüber eingehend mit Beibringung zahlreicher Belegtexte gehandelt haben. Ich möchte hier nur bemerken, daß von fol. 1^r bis 242^r dieser voluminösen Handschrift sich die Sermones de tempore befinden, die einen sehr innigen und tiefen Eindruck machen und von einem reichen religiösen Innenleben und theologisch-dogmatischer Gedankentiefe zeugen. Herrliche Predigten sind z. B. die zehn Sermones auf den Gründonnerstag (fol. 116^r—130^r).

Eine Predigthandschrift ist auch Cod. D. I, 937, gleichfalls ein gewaltiger Pergamentkodex von 405 Blättern, der Remigii Florentini Sermones de omnibus Sanctis enthält. Auf das Fest des heiligen Dominikus finden wir hier nicht weniger als zehn Sermones. Es begegnen uns auch nicht selten Stellen von ergreifender mystischer Innigkeit. Besonders schön sind die zwölf sermones de vigilia natalis und 17 sermones in nativitate Domini.

Cod. Gg. 7, 939 ist eine Papierhandschrift des späteren 14. oder anfangenden 15. Jahrhunderts und enthält auf 111 Blättern die Fastenpredigten des Fra Remigio, wie auch auf fol. 1^r vermerkt ist: Quadragesimale Magistri Remigii Florentini, qui fuit discipulus Sancti Thome de Aquino.

Fra Remigio hat sich auch auf dem Gebiete der Exegese betätigt. Cod. Conventi soppressi 362 der Bibliotheca Laurenziana zu Florenz enthält von fol. 82^r—123^r seinen Kommentar zum Hohenlied: Incipiunt postille super cantica canticorum secundum Fr. Remigium Florentinum ord. pred. Das Initium lautet: Immisit Dominus in os meum canticum novum carmen Deo nostro. Dieser Kommentar ist eine gute sachliche, warmgehaltene Deutung des Hohenliedes auf die Verbindung zwischen Christus und der Ecclesia militans. Auf fol. 109^r steht der ernste Satz: Maius enim dampnum pati videtur moderna ecclesia ex sollicitudine et cura temporalium quam passa fuerit ecclesia primitiva ex persecutione impia tyrannorum. Eine Handschrift des gleichen Werkes findet sich im Cod. Conventi soppressi 516 der Bibliotheca Laurenziana fol. 221^r—266^v. Vorausgehen in diesem Codex ein Hohelied-kommentar des Egidius de Brago (fol. 1^r—148^r) und ein zweiter Kommentar zum Hohenlied von Fr. Johannes Villanuzzi de Florentia ord. fratrum predicatorum. Beide Handschriften stammen aus S. Maria Novella.

Eine ausgesprochen philosophisch-theologische Handschrift begegnet uns im Pergamentkodex G, 3, 465, der auf 190 Blättern Auszüge aus den Quaestiones Fra Remigios in alphabetischer Reihenfolge enthält, wie auf fol. 1^r vermerkt ist: Incipit quedam extractio ordinata per alphabetum de questionibus tractatis per fratrum Remigium Florentinum. Am Schluß fol. 186^r steht

folgende Bemerkung: Expliciunt extractiones de questionibus fratris Remigii. In quibus sunt quedam multum perfunctorie dicta. Et sunt nonulla que parum valent. Aliqua autem sunt deliberatius edita. Sunt etiam ibi aliquando argumenta sine solutionibus iuxta se positis que alibi querantur in questione vel questionibus de simili materia. Si igitur aliqua sunt que placeant illa accipiantur; de aliis vero non curetur. Vilia sunt multa scio paucaque sunt bene culta. Sis lector floris, que non linque valoris. Concors sit mundus, si vult incedere mundus. Hieran reiht sich fol. 187^{r}—190^{r} ein Index der behandelten Quaestionen. Diese bescheidene Einschätzung stammt wohl von Fra Remigio selber. Tatsächlich sind diese Quaestionen keineswegs unbedeutend, sie zeigen einen gründlichen Philosophen und Theologen damaliger Zeit und sind in ihrer Formgebung viel lesbarer, ansprechender und übersichtlicher geschrieben als manche andere Quaestionensammlungen aus dem Ende des 13. Jahrhunderts. Die Quaestionen, die alphabetisch geordnet sind, beginnen mit angelus, wobei unter allgemeinen Gesichtspunkten (De angeli compositione, de angeli duratione usw.) eine Reihe von Unterfragen behandelt sind. Sehr eingehend sind unter dem Stichwort anima die Fragen der Psychologie erörtert. Es kann in diesem Zusammenhang nicht auf die einzelnen Fragen eingegangen werden, ich werde anderswo das Inhaltliche dieser Quaestionen näher erörtern und untersuchen. Hier will ich nur darauf hinweisen, daß Fra Remigio allenthalben dem heiligen Thomas getreulich folgt und auch an den damals schon heftig umstrittenen Eigenlehren seines geliebten Lehrers entschieden festhält. Er verweist auch oftmals ausdrücklich auf Thomas (Vide Thomam super hoc usw.). In den Quaestiones de anima, in den Fragen der Psychologie und Erkenntnispsychologie kommt bei Fra Remigio der thomistische Standpunkt mit aller Schärfe und Klarheit zur Geltung. Fra Remigio hat auch neuplatonische Quellen, so die von Wilhelm von Moerbeke übersetzten Abhandlungen des Proklus De providentia benützt. Diese Quaestionen, die der literarische Niederschlag der Schuldisputationen unserer Dominikaners sind, stellen sich uns sonach als gute Einführung in die Kernfragen des thomistischen Systems, vor allem der Philosophie, dar.

Die bedeutendste Handschrift von Werken Fra Remigios ist ohne Zweifel Cod. 940, C, 4, eine schön geschriebene Pergamenthandschrift, auf deren Rücken bemerkt ist: Tractatus varii M. Remigii ord. pred. An der Spitze dieser inhaltsreichen Handschrift steht eine Wissenschaftslehre: Incipit divisio scientie secundum fratrem Remigium Florentinum ord. fratrum predicatorum. Das Initium lautet: Cum cognitio habeatur de re (das folgende Wort ist ganz verwischt). Fra Remigio gibt hier, wie dies ja andere Philosophen und Theologen des 13. Jahrhunderts, wie Nikolaus von Paris, Petrus von

Hibernia, Bonaventura in seinem Büchlein De reductione artium ad theologiam, Thomas von Aquin in seiner Schrift In Boethium de trinitate und am ausführlichsten der englische Dominikaner Robert Kilwardby in dem Werke De ortu et divisione scientiarum getan hat, eine Gliederung und Bewertung sowohl der profanen Wissenszweige wie auch der Theologie. An zweiter Stelle steht eine dogmatisch-metaphysische Abhandlung: Incipit determinatio fratris Remigii Florentini de uno esse in Christo (fol. 7r—11v) mit dem Initium: De uno esse in Christo est presens disserere. Der heilige Thomas hat über den gleichen Gegenstand eine Quaestio disputata de unione verbi incarnati geschrieben. Philosophiegeschichtlich ist von Interesse, daß Fra Remigio die damals vielerörterte Frage, ob in den endlichen Dingen zwischen Wesenheit und Existenz ein realer Unterschied besteht oder nicht, im Sinne eines realen Unterschiedes löst und dadurch auch als ein alter Zeuge der thomistischen Anschauung erscheint.[66] An eine gleichnamige kleine Schrift des Aquinaten gemahnt auch der folgende naturphilosophische Traktat: Incipit tractatus de mixtione elementorum (fol. 11r—17r) mit dem Initium: Importunis et instantiis multis fratrum quorundam amplius non valens resistere.

Hieran reiht sich ein umfassenderes Werk metaphysischen Inhalts: Incipit tractatus de modis rerum fratris Remigii Florentini ord. pred. (fol. 17v bis 70v).[67] Das Initium lautet: Quum diversitas modorum in rebus nonnumquam magnam difficultatem in locutionibus facit. Dieser Traktat, der in vier Büchern über die transzendentalen Eigenschaften des Seins, über die Kategorien des Seins und zuletzt über das alle Kategorien überragende absolute göttliche Sein handelt, ist auch durch hübsche Initialen geschmückt. Nunmehr folgen die Quodlibeta des Fra Remigio: Incipit quodlibetum primum fratris Remigii usw. (fol. 71r), incipit quodlibetum secundum fratris Remigii (fol. 81v—90v). Der erste Artikel des 1. Quodlibet hat die Überschrift: Utrum deus possit facere quod materia existat actu sine forma. Diese Quodlibeta, die allenthalben im Geleise des thomistischen Denkens sich bewegen, behandeln vorwiegend spekulative Probleme, gegen Schluß auch praktische Fragen, z. B. über den gerechten Preis. Quodl. II a. 2: Utrum cum Deus sit unus et simplex possit producere plura erinnert an Auseinandersetzungen

[66] Diese quaestio ist von mir mit einer Einleitung ediert in den von der Societat Catalana de Filosophia herausgegebenen Miscellania Thomista (Barcelona 1925), 257—277.

[67] Eine zweite Handschrift dieses Tractates: De modis rerum enthält der Cod. E. 7. 938, der gleichfalls aus S. Maria Novella stammt. Hier füllt diese Abhandlung die 52 Blätter dieser aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts herrührenden Handschrift. Der Text beginnt auf fol. 2r. Ganz oben am Rand stand der Name des Autors, der aber beim Einbinden weggeschnitten ist. Es ist nur noch predicatorum zu lesen. Am Schluß sind einige Blätter herausgerissen, so daß der Text hier unvollständig ist.

damaliger Zeit mit der Behauptung Sigers von Brabant, daß aus dem ersten Prinzip nur ein Einziges, aber nicht eine Vielheit von Geschöpfen hervorgehen könne. An die Quodlibeta ist fol. 91^r—95^v die Questio de subiecto theologie angefügt: Utrum deus sit subiectum in hac scientia, über welche Remigio, als er als Bakkalaureus an der Universität weilte, eine erregte Disputation gehalten hat.

Auf diese vorwiegend spekulativen philosophisch-theologischen Traktate folgt jetzt eine Abhandlung mit mehr zeitgeschichtlichem Einschlage (fol. 97^r—106^v): Incipit tractatus de bono communi fratris Remigii Florentini ord. pred. mit dem Initium: Prophetia beati apostoli Pauli. In dieser Abhandlung wird eingehend aus der heiligen Schrift, aus dem Zeugnis der Philosophen, aus Analogien der Natur und aus inneren psychologisch-ethischen Gründen der Satz bewiesen, daß das bonum commune dem bonum privatum vorzuziehen sei.

Inhaltlich hat mit dieser einer näheren Untersuchung werten Abhandlung Berührung und Verwandtschaft der nächste Traktat: De bono pacis (fol. 106^v—109^r) mit dem Initium: Queritur, utrum pro bono pacis et concordie. Es wird hier die Frage erörtert, ob für das hohe Gut des Friedens und der Eintracht unter den Städten und Gemeinwesen eine gegenseitige Nachsicht alles erlittenen Unrechts und Schadens stattfinden könne, und dies ohne Zustimmung der einzelnen Bürger, ja auch gegen den Willen kirchlicher Würdenträger. Ethisch-nationalökonomischen Inhalts ist der nachfolgende Traktat: Incipit tractatus de peccato usure fratris Remigii Florentini ord. fratrum predicatorum mit dem Initium: Peccatores peccatoribus fenerantur ut recipiant. Es erstreckt sich dieser Traktat von fol. 109^r—124^v und ist wohl die ausführlichste Abhandlung zur Zins- und Wucherlehre aus dieser Zeit, noch ausführlicher als die gleichnamige, früher dem heiligen Thomas zugeeignete Schrift des Aegidius von Lessines.

Der Moral gehört auch die folgende Abhandlung an: Incipit tractatus de contrarietate peccati fr. Remigii Florentini ord. fratrum predicatorum (fol. 124^v—130^r). Das Initium lautet: Scriptum est Eccli 32: Contra malum bonum. Hier wird die Natur- und Gesetzwidrigkeit der Sünde behandelt. Das letzte Kapitel klingt an die vorhergehende Abhandlung an: Quod omne peccatum est contra legem humanam in speciali quantum ad legem negotiationis et mutui et accomodati et locati et depositi. Für die nationalökonomischen Lehren der Scholastik ist einschlägig die nächste Abhandlung: Determinatio, utrum sit licitum vendere mercationes ad terminum fratris Remigii usw. (fol. 130^v) mit dem Initium: Queritur, utrum sit licitum vendere mercaturas ad terminum temporis. Es handelt sich hier, wie auch am Schlusse eigens ange-

deutet ist, um einen Nachtrag zu der größeren Schrift De usura. In dem folgenden tractatus de mutabilitate et immutabilitate (fol. 131ʳ—135ᵛ) werden Gottes Unveränderlichkeit und die Wandelbarkeit des Menschen namentlich in ethischer Hinsicht einander gegenübergestellt. Das Initium lautet: Vocabo non plebem meam plebem meam.

Der nächste Traktat: Speculum fratris Remigii usw. (fol. 135ᵛ—154ʳ) mit dem Initium: Non potes capillum unum album facere aut nigrum. Matth. 5 behandelt der Hauptsache nach Fragen der Physiognomik und zwar in selbständiger Weise, nicht in Form eines Kommentars zur pseudo-aristotelischen Physiognomia, wie einen solchen Pietro d'Abano geschrieben hat. Bei Dante spielt bekanntlich die Physiognomik eine nicht unbedeutende Rolle.

Eine merkwürdige Schrift ist die jetzt in der Handschrift folgende umfangreiche Abhandlung, welche den eigenartigen Titel: Contra falsos ecclesie professores führt (fol. 154ʳ—196ᵛ) und das Initium hat: Novit universa ecclesia, quamvis textus dicat novit. In 99 Kapiteln wird hier eine eigenartige symbolische Verkettung zwischen der Kirche und den einzelnen Wissenschaften durchgeführt und gezeigt, wie all das, was in den sieben freien Künsten, in der Naturwissenschaft und Medizin, in der Moral, Metaphysik und in den sogenannten mechanischen Disziplinen und schließlich in der Theologie an Wahrheitsgehalt sich findet, in einem höheren Sinne von der Kirche gilt. Ihr ist die congruitas, die Zusammenordnung der Grammatik, die Wahrheit der Logik, der Schmuck der Rhetorik, die Größe der Geometrie, die Zahl der Arithmetik, die Modulation der Musik eigen, und von der Astronomie findet die Symbolik des Sternenhimmels Anwendung auf die Kirche. Bei der scientia naturalis sieht Fra Remigio in der Körperlichkeit und Beweglichkeit der Naturdinge Sinnbilder des corpus Christi mysticum. Die Medizin erinnert ihn an die heilende Kraft der Kirche in ihren Sakramenten. Die Ethik weist auf die in der Kirche lebendige bonitas des Tugendlebens, der drei göttlichen Tugenden und Kardinaltugenden hin. In der Metaphysik nimmt er eine Symbolik der communis entitas der Kirche wahr, des allumfassenden Seins der Kirche. Die mechanischen Disziplinen, in deren Auffassung er ganz unter dem Einflusse von Hugo von Sankt Viktors Didascalicon steht, deuten in teilweise recht kühner Symbolik auf die verschiedensten Lebensverhältnisse und Lebensbedingungen der Kirche hin. Ich kann hier auf Einzelheiten dieser allegorisierenden Darstellung nicht eingehen, in denen auch interessante historische Notizen stecken. Fr. Remigio zeigt hier eine große Belesenheit in der Patristik, auch in der griechischen Patristik und im Kirchenrecht, wie er auch eine Fülle kirchengeschichtlicher Kenntnisse an den Tag legt. Er bemerkt allerdings am Schlusse, daß er die angeführten Zitate

nicht immer aus den Originalen, sondern erst aus zweiter Hand übernommen habe und er sich überhaupt in der Auslegung namentlich der Bibelzitate eine weitgehende Freiheit erlaubt habe. Ich will nur noch bemerken, daß Fr. Remigio im Kap. 37: Quomodo iurisdictio ecclesie indirecte et in communi ad temporalia se extendit (fol. 164ᵛ) auch die Gewalt der Kirche in zeitlichen Dingen ausführlich behandelt und sich im Sinne und Geiste seines Lehrers Thomas von Aquin für die potestas indirecta entscheidet. Ich muß eine nähere Darlegung über solche Einzelfragen auf eine spätere ausführliche Behandlung der Theologie und Philosophie des Fra Remigio Girolami im Rahmen der ältesten Thomistenschule versparen.

Nunmehr folgen in der Handschrift zwei tractatus de misericordia (fol. 197ʳ—206ʳ) und de iustitia (fol. 206ʳ—207ʳ). Das Initium der Abhandlung De misericordia lautet: Estote misericordes Luc. 6 Totum tempus vite est tempus miserie. Der tractatus de iustitia beginnt mi den Worten: Diligite iustitiam qui judicatis terram. Sap. 1. Cum de misericordia tractatum fecerimus rationabile satis videtur, ut offerente se opportunitate loquendi etiam de justitia aliquid quantum sol iustitie concesserit disseramus. Den Schluß dieses so überaus reichhaltigen und mannigfaltigen Codex bildet ein umfangreiches, von mystischer Stimmung durchwehtes Werk des Fra Remigio Girolami über die zehn Gebote Gottes, das den Titel De via paradisi trägt und von fol. 207ʳ—351ᵛ sich erstreckt. Das Initium lautet: Via vero ista paradisi habet passus numero decem secundum numerum decem moralium preceptorum Dei, ita quod quodlibet preceptum est unus passus. In diesem umfangreichen Werke durchdringen sich spekulativer Scharfsinn, praktischer seelsorglicher Blick für das wirkliche Leben und eine warme mystische Innigkeit. Ein scharfes und klares theologisches Denken zeigt sich z. B. in den Darlegungen über das Verhältnis von Glauben und Vernunft (passus I c. 5 fol. 209ʳ), welche die thomistische Lehre tief auffassen, selbständig durchdringen und weiterdenken. Ich werde anderswo diese Texte des Fr. Remigio erläutern. Bemerkt sei, daß Fra Remigio hier wie auch anderswo neuplatonische Quellenschriften benützt und auf sich einwirken läßt. So benützt er in passus I c. 3 (fol. 208ʳ) Platons Timäus und „Proclus in liber de X questionibus circa providentiam", die von Wilhelm von Moerbeke hergestellte Übersetzung der Schrift des Proclus.

Es begegnen uns in diesem Werke auch interessante kulturgeschichtliche Notizen, auf die ich auch nicht eingehen kann. Als Veranschaulichungsmittel seiner Ausführungen benützt Fr. Remigio hier mit großer Vorliebe die exempla, die er großenteils aus der Disciplina clericalis des Petrus Alphonsi schöpft.

Es ist so in diesem gewaltigen Codex eine Fülle von philosophischen, theologischen, auch soziologischen und auch national-ökonomischen Schriften von Fra Remigio Girolami enthalten. Es zeigt diese Handschrift eine Mannigfaltigkeit und Abwechslung des Inhaltes, wie wir sie in den scholastischen Codices dieser Zeit wohl selten antreffen. Unser Florentiner Dominikaner tritt uns nicht bloß als ein spekulativer Kopf, der in den schwierigsten Fragen der scholastischen Philosophie und Theologie heimisch ist, sondern auch als ein praktisch orientierter Denker entgegen, der das wirkliche, das pulsierende Leben seiner Zeit beobachtet und der mit einer unverkennbaren Lebendigkeit persönlicher Anteilnahme und auch mit Temperament zu den Fragen des öffentlichen und wirtschaftlichen Lebens seiner Zeit Stellung nimmt. Während die meisten Schüler des heiligen Thomas gleich den anderen Scholastikern dieser Zeit in ihren Sentenzenkommentaren, Quästionen und Opuscula vorwiegend spekulativen Problemen nachgingen und nur ab und zu über die Geschehnisse ihrer Zeit sich äußern, weist Fra Remigios Schrifttum eine innige Fühlung zwischen der thomistischen Gedankenwelt und den Strömungen des Lebens auf. In der Formgebung dieser Schriften schimmern die Klarheit und das Ebenmaß der Schriften des Aquinaten hindurch. Die Übersichtlichkeit und Durchsichtigkeit des Gedankenganges wird nicht durch ein Sichverlieren in endlose Einwände und Schwierigkeiten, wie wir dies so häufig in den scholastischen Arbeiten dieser Zeit unliebsam empfinden, gestört. Stellenweise, namentlich in dem letzten Traktat dieses Codex: De via paradisi gewahren wir auch eine gewisse Wärme und Innigkeit der Darstellung, einen Hauch des religiösen und mystischen Innenlebens des Verfassers. Schließlich sei auch noch erwähnt, daß Fra Remigio, den wir schon als Verfasser lateinischer Gedichte kennen, auch italienische Dichtungen hinterlassen zu haben scheint. Cod. 504 Conventi soppressi der Biblioteca Laurenziana, eine allerdings sehr junge Handschrift (s. XVI/XVII) enthält pag. 61—65, 123—127, 194 eine ziemliche Anzahl von italienischen Oden und Madrigals. Ich möchte hier nur in aller Kürze auf diese Handschrift hingewiesen haben und muß den Fachmännern die weitere Untersuchung dieser italienischen Poesie überlassen.

VI. JOHANNES BALBI VON GENUA.

Johannes von Genua (Johannes de Janua), nach seinem Familiennamen auch Johannes Balbi (Balbus, de Balbis) genannt, ist bisher nur durch sein Catholicon, sein großes grammatisch-lexikalisches Werk, das in sehr zahlreichen Handschriften verbreitet ist und schon im Jahre 1450 zu Mainz und auch nachher sehr oft gedruckt worden ist, näher bekannt gewesen. Über den

...usgang dieses ligurischen Dominikaners finden wir bei Quétif-Echard[68]. Es wird ihm ... sichere Angaben. Er scheint noch 1298 gelebt zu haben. Unter den Seligen, ... Heiligkeit des Lebens in hohem Maße ausgezeichnet und verehrt werden, fin- ... n Brevier des Predigerordens verzeichnet sind und [illegible] feststellen, ob er ... ch sein Name [illegible] Zeitgenosse und italienischer ... [illegible] ist oder gar ... [illegible] Handschriften ... [illegible] quae vocatur Ca- ... [illegible] das ... [illegible]

[illegible]

drucksvoll und stellenweise auch recht warm geschriebenen, kurzgefaßten Summa theologiae. Cod. Vat. lat. 1309 schließt die vier anderen Bücher in sich, welche 345 Blätter ausfüllen. Zu Beginn des Cod. Vat. lat. 1308 ist ein ausführliches Inhaltsverzeichnis angebracht. Auf fol. 21r beginnt das Werk selber: Incipit dyalogus de questionibus anime ad corpus. Ein Vorwort orientiert über Zweck, Methode und Einteilung der Schrift in einer so schönen Weise, daß wir dasselbe hier im Wortlaut veröffentlichen zu sollen glauben:

Quoniam in divinis eloquiis copiosissime spiritualis letitia invenitur asserente propheta (Ps. 118, 162): Letabor ego super eloquia tua sicut qui invenit spolia multa et 1 Machab. 12, 9 Jonatha dicente: habentes solatio sanctos libros qui sunt in manibus vestris. Hanc vehementer affectans presentem libellum per modum dyalogi ad honorem Dei et beate Virginis Marie et omnium beatorum spirituum nec non ad consolationem anime et spiritus mei et sociorum meorum et Ecclesie sancte Dei ex diversis sanctorum sententiis et maiorum meorum dictis et exemplis diligenti studio compilavi.

Hoc autem non presumens de viribus propriis attentavi, cum nulle sint asserente Apostolo: Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est; sed spem figens totaliter in summa clementia Creatoris, qui facit mirabilia magna solus.

Titulus autem huius libelli, si placet, dialogus de questionibus anime ad spiritum prenotetur eo, quod quasdam questiones utiles ab anima spiritui propositas spiritus determinat et declarat. Sumitur autem hic anima pro sensualitate, spiritus pro mente sive ratione sicut sumit Apostolus in primo ad Thessalonicenses. Ipse, inquit, Deus pacis santificet vos per omnia, ut integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Jesu Christi servetur. Quod exponens Glossa sic dicit: spiritus vester qui scilicet est mens, que servit legi Dei, servetur integer i. e. ratio vestra servetur integra non consentiendo carni, et hoc usque ad adventum Domini nostri Jesu Christi i. e. usque ad finem vite vestre. Et anima i. e. sensualitas servetur integra serviendo rationi et corpus servetur sine querela, ut scilicet nihil agatis eius ministerio, unde aliquis conqueratur.

Distinguitur autem hic libellus per novem particulas. In prima parte agitur de Creatore et ad ipsum pertinentibus. In secunda de creatura pure spirituali sicut de angelis. In tertia de creatura pure corporali sicut de quibusdam operibus sex dierum. In quarta de homine et eius casu per peccatum. In quinta de Christo et reparatione humana per ipsum. In sexta de virtutibus. In septima de donis beatitudinibus petitionibus preceptis. In octava de VII sacramentis. In nona de resurrectione corporum, beatitudine electorum et pena reproborum. Queso autem mente devota, ut quisquis hunc libellum legerit apud districtum

Lebensgang dieses ligurischen Dominikaners finden wir bei Quétif-Echard[68] wenig sichere Angaben. Er scheint noch 1298 gelebt zu haben. Es wird ihm auch Heiligkeit des Lebens in hohem Maße nachgerühmt. Unter den Seligen, die im Brevier des Predigerordens verzeichnet sind und verehrt werden, findet sich sein Name indessen nicht.[69] Wir können auch nicht feststellen, ob er mit dem heiligen Thomas von Aquin, dessen Zeitgenosse und italienischer Landsmann er gewesen ist, in persönliche Berührung gekommen ist oder gar sein Schüler gewesen ist. Sein Catholicon, oder wie es in den Handschriften und in den Druckausgaben gewöhnlich betitelt ist: Summa, quae vocatur Catholicon edita, a Fr. Joanne de Janua ordinis Fratrum Praedicatorum, das einer Bemerkung des Verfassers am Schlusse seines Werkes zufolge im Jahre 1286 vollendet worden ist, ist bisher weder in seiner Stellung innerhalb der mittelalterlichen grammatisch-lexikalischen Literatur[70] noch auch auf seine Quellen hin näher untersucht worden. Bei einer flüchtigen Durchsicht habe ich unter den zahlreichen von Johannes von Genua angeführten Autoren neben Albertus auch mehrmals frater Thomas, z. B. in den Artikeln aetas, honoro gefunden und auch eine inhaltliche philosophische wie theologische Beeinflussung durch den Aquinaten wahrgenommen. Eine innigere Beziehung zu Thomas, die uns dazu berechtigt, Johannes von Genua der italienischen Thomistenschule beizuzählen, tritt uns in einem ungedruckten philosophisch-theologischen sehr beachtenswerten Werke unseres Dominikaners deutlich entgegen. Wir wollen deshalb auf dasselbe etwas näher eingehen.

In seinem Catholicon bemerkt Johannes Balbus von Genua bei dem Artikel über Janua (Genua): Hujus Civitatis oriundus fuit compilator huius operis dictus frater Johannes Januensis de Balbis ordinis predicatorum modicus: qui etiam compilavit alium libellum in theologia, qui dicitur dialogus de questionibus anime ad spiritum. Qui etiam composuit quoddam opus paschale: ubi scilicet de facili reperitur pascha; sed hoc opus paschale composuit antequam ordinem intraret.

Dieser Dialogus de questionibus anime ad spiritum, als deren Verfasser sich Johannes von Genua bekennt, ist uns erhalten in Codd. Vat. lat. 1308 und 1309. Diese zwei anonymen aus dem Beginne des 14. Jahrhunderts stammenden Codices enthalten zusammen dieses Werk, das sich uns als eine in Dialogform abgefaßte theologische Summe im Geiste des heiligen Thomas von Aquin darstellt. Cod. Vat. lat. 1308 bietet auf 279 Blättern die ersten fünf Bücher dieser auch an rein philosophischen Ausführungen reichen, sehr ein-

68 Quétif-Echard I, 462—463.

69 P. Taurisano O.Pr., Catalogus hagiographicus ordinis Fratrum Praedicatorum. Romae 1916

70 Vgl. oben Abhandlung IV.



drucksvoll und stellenweise auch recht warm geschriebenen, kurzgefaßten Summa theologiae. Cod. Vat. lat. 1309 schließt die vier anderen Bücher in sich, welche 345 Blätter ausfüllen. Zu Beginn des Cod. Vat. lat. 1308 ist ein ausführliches Inhaltsverzeichnis angebracht. Auf fol. 21r beginnt das Werk selber: Incipit dyalogus de questionibus anime ad corpus. Ein Vorwort orientiert über Zweck, Methode und Einteilung der Schrift in einer so schönen Weise, daß wir dasselbe hier im Wortlaut veröffentlichen zu sollen glauben:

Quoniam in divinis eloquiis copiosissime spiritualis letitia invenitur asserente propheta (Ps. 118, 162): Letabor ego super eloquia tua sicut qui invenit spolia multa et 1 Machab. 12, 9 Jonatha dicente: habentes solatio sanctos libros qui sunt in manibus vestris. Hanc vehementer affectans presentem libellum per modum dyalogi ad honorem Dei et beate Virginis Marie et omnium beatorum spirituum nec non ad consolationem anime et spiritus mei et sociorum meorum et Ecclesie sancte Dei ex diversis sanctorum sententiis et maiorum meorum dictis et exemplis diligenti studio compilavi.

Hoc autem non presumens de viribus propriis attentavi, cum nulle sint asserente Apostolo: Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est; sed spem figens totaliter in summa clementia Creatoris, qui facit mirabilia magna solus.

Titulus autem huius libelli, si placet, dialogus de questionibus anime ad spiritum prenotetur eo, quod quasdam questiones utiles ab anima spiritui propositas spiritus determinat et declarat. Sumitur autem hic anima pro sensualitate, spiritus pro mente sive ratione sicut sumit Apostolus in primo ad Thessalonicenses. Ipse, inquit, Deus pacis santificet vos per omnia, ut integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Jesu Christi servetur. Quod exponens Glossa sic dicit: spiritus vester qui scilicet est mens, que servit legi Dei, servetur integer i. e. ratio vestra servetur integra non consentiendo carni, et hoc usque ad adventum Domini nostri Jesu Christi i. e. usque ad finem vite vestre. Et anima i. e. sensualitas servetur integra serviendo rationi et corpus servetur sine querela, ut scilicet nihil agatis eius ministerio, unde aliquis conqueratur.

Distinguitur autem hic libellus per novem particulas. In prima parte agitur de Creatore et ad ipsum pertinentibus. In secunda de creatura pure spirituali sicut de angelis. In tertia de creatura pure corporali sicut de quibusdam operibus sex dierum. In quarta de homine et eius casu per peccatum. In quinta de Christo et reparatione humana per ipsum. In sexta de virtutibus. In septima de donis beatitudinibus petitionibus preceptis. In octava de VII sacramentis. In nona de resurrectione corporum, beatitudine electorum et pena reproborum. Queso autem mente devota, ut quisquis hunc libellum legerit apud districtum

iudicem solatium mihi sue orationis impendat et omne quod in me sordidum deprehendit fletibus diluat. Orationis autem atque expositionis virtute collata lector meus in recompensatione me superat, si cum per me verba accipit pro me verba accipit, pro me fratrum predicatorum minimo lacrimas reddit.

Der Verfasser bekennt sich also am Schlusse des Prologes als Dominikaner. An einer Stelle (fol. 45r) gibt er auch das Jahr an, in welchem das Buch geschrieben wurde: A tempore autem Christi usque nunc quando hunc dyalogum composuimus fluxerunt mille CC septuaginta duo. Johannes von Genua hat den Dialogus de quaestionibus animae ad spiritum im Jahre 1272 geschrieben.

Zur Beleuchtung der Methode und Eigenart dieses Dialogus und auch seiner Abhängigkeit von Thomas sei noch der Anfang des an den Prologus unmittelbar sich anschließenden ersten Buches hier noch angeführt: Incipit primus liber de Creatore et ad ipsum pertinentibus. Introducatur ergo anima ad interrogandum spiritum, ut primo dicat: O clarissime spiritus rogo te, ut ad inquisita mihi respondeas ad Dei honorem et nostri consolationem. Spiritus: Agite, inquit, hoc faciam, quantum vires Creator omnipotens dabit nec me labor iste gravabit. Anima: Primitus glisco scire, an sit necessarium ponere unum Deum. Spiritus: Cum omnis multitudo procedat ex aliqua unitate, ut dicit Dionysius, oportet universitatis multitudinem ad unum primum omnium entium principium reduci, quod Deus est. Hoc enim et fides supponit et ratio demonstrat. Am Rande steht hier bemerkt: tho (Thomas). Diese Verweise auf den heiligen Thomas von Aquin kehren am Rande während des ganzen Werkes häufig wieder. Die nächste Frage bezieht sich auf das Wesen Gottes. Anima: Quid est Deus? Spiritus: Deus est secundum Bernardum magnitudo propter eternitatem, latitudo propter caritatem, sublimitas propter maiestatem, profundum propter sapientiam. Es folgt dann eine ähnliche Darlegung aus Gregor d. Gr. Unter dem Einfluß des heiligen Thomas steht wieder die nächste Frage: Anima: Sunt omnes nobilitates creaturarum in Deo? Spiritus: Quicquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore. Imperfectum autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum, inquantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicuius habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet, quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniuntur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione, et ideo que in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo in Deo est sapientia, bonitas et huiusmodi. Quoniam quodlibet est ipsa divina essentia et ita omnia sunt unum in Deo re, et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem et ratio sapientie non est ratio bonitatis inquantum huiusmodi nec econverso relinquitur

quod sunt diversa ratione. Am Anfang dieser Darlegung steht am Rande wieder: tho, es sind ja diese Ausführungen eine kurze und klare Zusammenfassung thomistischer Gedankengänge.

Johannes von Genua hat auch die Schriften der Väter, besonders des heiligen Augustinus, Origines, Johannes Damascenus Pseudo-Areopagita, Hieronymus, Prosper von Aquitanien und Gregors d. Gr., dessen Dialoge er ausgiebig benützt, in reichem Umfange herangezogen. Von mittelalterlichen Autoren sind mir bei Durchsicht der Handschrift der heilige Bernhard von Clairvaux, der sehr häufig zitiert wird, der Lexikograph Papias, Petrus Comestor (magister in ystoriis), Moses Maimonides und eine Reihe arabischer Naturforscher und Philosophen wie Albumazar, Alfraganus begegnet. Selbstverständlich ist von antiken Autoren mit Vorliebe auch Aristoteles in seinen echten und unechten Schriften zitiert. Das dritte Buch, das fol. 73ᵛ des Cod. Vat. lat. 1308 beginnt und de operibus sex dierum handelt, enthält eine Fülle naturwissenschaftlicher und auch psychologischer Darlegungen. Hier ist auch Albertus Magnus in umfassender Weise benützt. So ist auf fol. 91ᵛ wörtlich der Bericht Alberts über ein Erdbeben in Schwaben am Flusse Neckar (II. Meteor. tractat. 2) wiedergegeben. Wir haben auch hier bei Johannes von Genua einen Beweis dafür, daß die Schriften Alberts in Italien namentlich in der Dominikanerschule gut gekannt und fleißig gelesen wurden. Es ist so verständlich, wie später auch Dante eine solche Vertrautheit mit den Werken des Doctor universalis besitzen konnte. Es sei noch darauf hingewiesen, daß dieses Werk des Johannes von Genua auch Kapitel voll mystischer Salbung und Innerlichkeit in sich birgt und daß so dieser Dominikaner auch vom warmen religiösen Hauch, der von der heiligen Persönlichkeit und von den Schriften des Heiligsten der Gelehrten und des Gelehrtesten unter den Heiligen, wie Kardinal Bessarion den heiligen Thomas genannt hat, berührt und ergriffen worden ist. Ich erinnere bloß an den Passus über das Innewohnen Gottes in den Seelen der Gerechten (Vat. lat. 1308 fol. 27ᵛ), an die ergreifend schöne Darlegung De splendore vultus Virginis, eine Blüte inniger Marienverehrung, an die ganz in den Gedankengängen des heiligen Thomas (S. Th. 2 II qu. 179—183) sich bewegende Abhandlung De vita activa et contemplativa (Vat. lat. 1309 fol. 136ʳ—142ʳ), an die daran sich schließende Darlegung über das donum sapientiae (fol. 142ʳ—144ʳ), an das von glaubenswarmer Frömmigkeit getragene Kapitel De utilitate tribulationum (fol. 176ʳ bis 181ᵛ). Ich werde bei anderer Gelegenheit auf diese mystischen Darlegungen unseres Thomisten zurückkommen.

VII. JOHANNES VON NEAPEL.

Johannes von Neapel (Johannes de Regina von Neapel) gehört zur italienischen Thomistenschule schon deshalb, weil er offenbar Fühlung mit unmittelbaren Schülern des heiligen Thomas, welche diesem während seiner letzten Lebensjahre nahestanden, hatte. Hierauf weisen seine Aussagen im Kanonisationsprozess des Heiligen aus dem Jahre 1319 hin, wie er ja auch noch im Jahre 1323 in der gleichen Angelegenheit zu Avignon tätig war. Sein Lebensbild ist neuestens durch Mandonnet vervollständigt worden.[71] Ein unmittelbarer Hörer des Aquinaten kann dieser Dominikaner nicht mehr gewesen sein. Die erste sichere Nachricht über ihn haben wir erst aus den Jahren 1315 bis 1317, in welchen er an der Pariser Hochschule lehrte. Er hat daselbst 1315 das Lizentiat in der Theologie erlangt. Das Generalkapitel von Pamplona vom Jahre 1317 bestimmt ihn als Lektor der Theologie am Ordensstudium zu Neapel. In den Jahren 1319 und 1323 wirkte er teils zu Neapel teils zu Avignon für die Heiligsprechung des Aquinaten. Er wollte auch am 14. Juli 1323 in Avignon aus Anlaß dieser Kanonisation predigen, war aber durch Krankheit daran gehindert. In der Bibliothek des Dominikanerklosters S. Domenico Maggiore zu Neapel waren von ihm zwei Sermones auf den heiligen Thomas aufbewahrt: ein Sermo ad postulandam canonizationem Fr. Thomae de Aquino und ein anderer in festo canonizationis S. Thomae de Aquino, letzterer wohl die Predigt, die er in Avignon krankheitshalber nicht halten konnte. Im Jahre 1324 treffen wir Johannes von Neapel auf dem Generalkapitel zu Bordeaux. Nachrichten über ihn haben wir dann noch aus den Jahren 1328 und 1336 in Testamentsangelegenheiten des aus dem Heiligsprechungsprozeß des heiligen Thomas wohlbekannten Bartholomaeus von Capua. Zu den wertvollen Mitteilungen Mandonnets sei noch ergänzend bemerkt, daß in dem Sentenzenkommentar des Augustiners Prosper de Regio auf diesen Dominikanertheologen Bezug genommen ist. Es ist dieser Sen-

[71] Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste. Revue des sciences philosophiques et théologiques 1913, 255—258. Vgl. über Johannes von Neapel Quétif-Echard I, 567. B. Hauréau, Hist. de la philosophie scolastique II². Paris 1880, 343—345. Denifle, Archiv II, 216. M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche. Regensburg 1903, 32f. Ueberweg-Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit II¹¹. Berlin 1915, 516. Zur Biographie und zur schriftstellerischen Tätigkeit des Johannes von Neapel bringt wertvolle neue Mitteilungen P. Taurisano a. a. O. 159—163, 181f. Eine ganz vorzügliche Zusammenfassung all dessen, was aus Quellen und Literatur über Leben und Schriften des Johannes von Neapel erreichbar ist, gibt P. C. Jellouschek in der Einleitung zu seiner Edition Quaestio Magistri Joannis de Neapoli O. Pr.: „Utrum licite possit doceri Parisius doctrina Fratris Thomae quantume ad omnes conclusiones eius." Primum in lucem edita (Separatabdruck aus Xenia Thomistica III. Romae 1925, 3—18.)

tenzenkommentar eigentlich eine Compilatio opinionum, ein zusammenstellender Bericht „de opinionibus quas Parisius recollegit." Die Entstehungszeit läßt sich aus der Widmung an den Bischof Hugolinus von Faenza in die Jahre 1311—1337 verlegen. Unter den vielen, teilweise der Feststellung erst harrenden Namen ist nun auch von „Instantie Johannis Neapolitani qui dicitur Iudaeus" die Rede (Cod. Vat. lat. 1086 fol. 61v). Die übrigen aufgeführten Namen berechtigen uns der Zeit nach hier an unseren Johannes von Neapel zu denken.

Für die literarische Tätigkeit unseres Scholastikers haben wir keine Mitteilung im Stamser Katalog, da unser Autor seine Hauptwerke erst nach dem ersten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts geschrieben hat. Sein Sentenzenkommentar, von dem ein Exemplar in der schon genannten Klosterbibliothek S. Domenico Maggiore in Neapel sich befunden haben soll, ist, wie es scheint, verloren gegangen. Erhalten sind aus seiner Feder Quaestiones disputatae und quaestiones de quolibet.

Seine Quaestiones disputatae, eine Frucht seiner Pariser Lehrtätigkeit, sind 1618 zu Neapel durch die Bemühung des hochangesehenen Dominikanertheologen Dominikus Gravina im Drucke veröffentlicht worden.[72] Über einzelne Lehrpunkte der Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel, besonders über seine Lehre vom Verhältnisse zwischen Gott und der Welt hat P. Carl Jellouschek O. S. B. gründliche Untersuchungen angestellt.[73] Von den 42 gedruckten Quaestiones variae gehören nicht alle zu den Pariser Quaestiones disputatae. Die beiden letzten Quaestionen De visione beata animarum und De paupertate Christi et Apostolorum stammen aus späterer Zeit, sind Spezialuntersuchungen über brennende theologische Zeit- und Streitfragen aus dem Pontifikate Johannes XXII. Die quaestio über die visio beatifica gehört zu der noch nicht gesichteten Literatur, welche in dieser Frage durch die persönliche theologische Auffassung des Papstes ins Dasein gerufen wurde.[74] Die quaestio de paupertate Christi et Apostolorum legt den

[72] Joannis de Neapoli. Ordinis Praedicatorum Quaestiones variae XLII Parisiis disputatae, iussu A. R. P. Fr. Dominici Gravina Neapol. eiusdem ordinis. S. theol. Magistri etc. in lucem editae. Neapoli 1618. Der Edition ist eine Biographie des Johannes von Neapel wie auch eine Zusammenstellung derjenigen Autoren, bei welchen derselbe zitiert ist, vorangestellt.

[73] C. Jellouschek O.S.B., Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung durch Hervaeus Natalis, Joannis a Napoli, Gregorius Ariminensis und Joannes Capreolus. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XXVI, (1912) 155—187; 325—367. Zur Lehre der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik des Predigerordens. Divus Thomas III, (1916), 637—656. Johannes von Neapel und seine Lehre vom Verhältnisse zwischen Gott und der Welt. Wien 1918.

[74] Vgl. Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis II. Mortier, Histoire des maitres généraux de l'ordre des frères prêcheurs III. Paris 1907, 41—86.



Standpunkt des Dominikanertheologen gegenüber den auch von Johannes XXII. abgelehnten Übertreibungen der Fratizellen dar.[75] Die spätere Entstehung dieser beiden letzten Quaestiones ist auch daraus ersichtlich, daß hier Thomas als Sanctus, nicht mehr als Frater wie in den anderen Quaestionen erscheint.

Die Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel behandeln Hauptfragen und Eigenlehren des thomistischen Lehrsystems teilweise mit großer Ausführlichkeit und stellen daher in ihrer Gesamtheit eine recht gründliche Einführung in die Gedankenwelt des Aquinaten dar. In philosophischer Hinsicht tritt als ein der ältesten Thomistenschule gemeinsamer Zug uns die Versenkung in die Probleme der Seinslehre, der Seinsmetaphysik entgegen. Die Frage, ob das Sein der geschaffenen Dinge in einem beständigen Werden bestehe oder aber ein stabiles fertiges Sein vorstelle[76], ist von ihm ähnlich wie von Johannes Quidort von Paris tiefgründig untersucht worden. Vor allem geben ihm theologische Probleme reichlich Gelegenheit zu metaphysischen Überlegungen. Die Frage, ob in Christus ein doppeltes Sein sich finde[77], bestimmt ihn, über den Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nachzudenken und diesen Unterschied als einen realen zu erweisen. Die Frage, ob in Gott allein Suppositum und Natur identisch sei[78], führt zu eingehender Erörterung dieser metaphysischen Begriffe. Metaphysischen Gehalt und thomistische Eigenlehren gewahren wir bei den Untersuchungen, ob eine ewige Weltschöpfung möglich sei[79], ob die geschaffene Geistsubstanz aus Materie und Form zusammengesetzt sei, ob in den Engeln eine Zusammensetzung aus Genus und spezifischer Differenz bestehe.[80] Ausführlich äußert sich unser Thomist über Zeit- und Ewigkeitslehre.[81] Neben metaphysischem Interesse bemerken wir bei Johannes von Neapel auch — es ist dies ja gleichfalls ein von Thomas ererbter Zug an der alten Thomistenschule —

[75] Vgl. hierüber Frédégard Calley, L'Idealisme franciscain spiritual au XIV siècle. Etude sur Ubertin de Casale. Louvain 1911, 217ff. F. Tocco, La questione della povertà nel secolo XIV. Napoli 1910. Für die Kenntnis der Keime dieses Armutsstreits schon in der Literatur des 13. Jahrhunderts ist sehr instruktiv Livarius Oliger O. F. M., Die theologische Quaestion des Johannes Pecham über die vollkommene Armut. Franziskanische Studien 1917, 27—1176. Die Dominikanertheologen, welche literarisch am Armutsstreit sich beteiligten, sind aufgeführt bei Mandonnet, La théologie dans l'ordre des frères prêcheurs. Dictionaire de théol. cath. VI, 896f.

[76] Utrum esse rerum creatarum sit in continuo fieri vel in continuo facto esse: qu. 10 (p. 84ff.).

[77] Utrum in Christo sit duplex esse. qu. 9 (p. 79ff.).

[78] Utrum in solo Deo sit idem suppositum et natura. qu. 12 (p. 99ff.).

[79] Utrum Deus potuerit creaturam aliquam producere ab aeterno. qu. 23 (p. 197ff.).

[80] Utrum substantia intellectualis creata anima scilicet vel angelus sit composita ex materia et forma. qu. 24 (p. 209ff.).— Utrum in angelis sit compositio generis et differentiae. qu. 38 (p. 315ff.).

[81] Utrum aevum differat ab aeternitate et tempore. qu. 32 (p. 272ff.).

Verständnis und Vorliebe für psychologische Probleme. Freilich die ausführlichen Erörterungen über Erkenntnispsychologie, wie wir sie in den Quaestiones eines Bernhard von Trilia, Thomas de Sutton, Nikolaus Triveth usw. oder im Sentenzenkommentar des Johannes Quidort von Paris gewahren, finden sich bei unserem Scholastiker nicht. Einläßlich äußert er sich über den Unterschied zwischen Seelensubstanz und Seelenpotenzen sowohl in einem theologischen Zusammenhange wie auch in einer Spezialuntersuchung[82], desgleichen über die Gegenwartsweise der Seele im Leibe.[83] Für das Zusammenwirken der Seelenkräfte und die Abwägung ihrer Stellung und Bedeutung im Seelenleben ist die Frage, ob die Seligkeit in einem Akt des Intellekts oder des Willens bestehe, ergebnisreich.[84] Hier finden sich ungemein lichtvolle Ausführungen über das Wesen der Willensfreiheit. In das Gebiet der eigentlichen Erkenntnislehre fällt die Frage: Utrum veritas formaliter dicta se habeat ad intellectum subiective vel obiective?[85] Ein großer Teil der Quaestiones ist theologischen Erörterungen, namentlich über trinitarische und christologische Probleme eingeräumt. Volle fünf umfangreiche Quaestiones beleuchten das Wesen der theologischen Wissenschaft. E. Krebs hat sie für die Untersuchung über „Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik" ausgiebig herangezogen. Recht beachtenswert sind die ersten acht quaestiones ,welche sich mit der Tugend der göttlichen Liebe und besonders mit der Art und Weise, wie dieselbe vermehrt und gesteigert wird, sehr ausführlich befassen. Die Verurteilung der Begharden und Beghinen auf dem Konzil von Vienne mag ein zeitgeschichtlicher Anlaß zu diesen Untersuchungen gewesen sein, welche als ein wertvoller Kommentar zu der Lehre des heiligen Thomas in S. Th. 2. II qu. 24 a 4—7 einzuschätzen sind. Ein spezifisch dogmatisches Thema ist in der Frage, ob die neutestamentlichen Sakramente Ursache der Gnade sind, in Angriff genommen.[86] Ein dogmatisch und metaphysisches Problem zugleich wird in der quaestio, utrum Deus operetur in omni operante recht klar und im engsten Anschluß an Thomas erörtert.[87] Schließlich sei noch erwähnt, daß Johannes von Neapel auch der damals heißumstrittenen Frage über die Gewalt des Papstes in weltlichen Dingen

[82] In der qu. 3: Utrum gratia et caritas sint idem re absoluta behandelt punctum 1 (p. 21): An essentia animae et eius potentiae realiter differant.— Utrum potentiae animae addant rem aliquam absolutam supra eius essentiam vel solum respectum. qu. 25 (p. 218).

[83] Utrum anima sit tota in toto corpore et tota in qualibet eius parte. qu. 28 (p. 237).

[84] Utrum beatitudo consistat principaliter in actu intellectus vel in actu voluntatis. qu. 14 (p. 114 ff.).

[85] qu. 31 (p. 264 ff.).

[86] Utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae. qu. 33 (p. 283).

[87] Dieser Text ist herangezogen bei P. Dummermuth, S. Thomas et doctrina Praemotionis physicae. Paris 1886.

eine eigene quaestio gewidmet hat.[88] Seine Entscheidung erfolgt im Sinne der potestas directa, ein Standpunkt, den seine Zeit- und Ordensgenossen Tolomeo von Lucca, Hervaeus Natalis, Wilhelm Petrus von Godin, Guido Vernani u. a. in einer allerdings über Thomas hinausführenden Weise vertreten haben.[89]

Johannes von Neapel ist ein begeisterter Anhänger des heiligen Thomas, für dessen Heiligsprechung er mit solchem Eifer gewirkt hat. Nicht nur die Gedanken- und Beweisgänge des Aquinaten finden in seinen Quaestionen einen mächtigen Widerhall, er führt den gefeierten Lehrer auch oftmals an, häufig mit Wendungen, aus denen Ehrerbietung und Pietät klingen: so „Venerandus Doctor Fr. Thomas, Venerabilis Doctor noster Thomas." Seine Anhänglichkeit an Persönlichkeit und Lehre des heiligen Thomas bringen ihn auch in Konflikt mit einem articulus Parisiensis, mit dem Verurteilungsdekret des Bischof Stephan Tempier von Paris vom Jahre 1277, soweit dasselbe thomistische Lehrsätze erfaßt. Wir haben ja weiter oben bei seinem Landsmann und Ordensgenossen Rambertus dei Primadizzi die gleiche Schwierigkeit wahrgenommen. Johannes von Neapel spricht freimütig und unumwunden seine Anschauung über diese Articuli Parisienses also aus[90]: Ad articulum Parisiensum dicendum, quod illi articulo non est standum, maxime quia alius articulus ei contradicit expresse, propter quod etiam magni Doctores dicunt et scribunt, quod Episcopus Parisiensis deberet illos articulos corrigere multos de ipsis cassando; tum quia plures de eis sibi invicem contradicunt, tum quia aliqui manifestam continent falsitatem, tum quia plures de eis dicunt esse errorem. quod valde bene posset teneri pro opinione probabili."

Die Liebe zu Thomas, das treue Einstehen für dessen Lehre benimmt unserem Scholastiker keineswegs sein selbständiges Urteil. Diese Selbständigkeit bei der größten Pietät und Verehrung gegen den Doctor communis ist wiederum ein gemeinsamer Zug dieser alten Thomistenschule. In der Frage von der Einheit des Seins in Christus entscheidet sich Johannes von Neapel für ein doppeltes substantiales Sein in Christus. Das Bewußtsein, dadurch

[88] Utrum Imperator et alii Domini temporales quicumque sint, sint subiecti Papae, quantum ad potestatem, quam habent respectu temporalium. qu. 39, p. 331.

[89] Der wenig beachtete Dominikaner Guido Vernani schrieb einen Tractat: De potestate Summi Pontificis und eine polemische Arbeit gegen Dantes Monarchia: De potestate Summi Pontificis et de reprobatione compositae a Dante Alighieri. Letztere Schrift stammt aus dem Jahre 1327. Beide Tractate sind gedruckt Bononiae 1746. Guido Vernani schrieb auch einen Kommentar zur Bulle Unam Sanctam, die in einer Handschrift der Biblioteca nazionale centrale zu Florenz (Conventi San Marco I. X. 51 fol. 45—69 uns erhalten ist. Vgl. M. Grabmann, Die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche, 37.

[90] qu. 22 (p. 194).



von Thomas von Aquin abzuweichen, kommt in der folgenden bescheidenen und pietätsvollen Wendung zum Ausdruck[91]: „Et haec sint dicta sine praejudicio cuiuscumque, opinative, scilicet absque assertione, maxime si contineret aliquid, quod videatur contrarium dictis Reverendi Patris Doctoris Omnium et magistri Fratris Thomae de Aquino." Aus Johannes Capreolus, der im dritten und vierten Buche seines großen Verteidigungswerkes mehrfach Johannes von Neapel das Wort erteilt, wissen wir, daß dieser auch in seinen Quodlibeta die gleiche Anschauung über die Einheit des Seins in Christus vorgetragen hat.

Um noch ein Wort über die Darstellungsmethode und Technik dieser Quaestiones disputatae anzuführen, so dürfen wir Johannes von Neapel ob seiner klaren, sachlichen und bestimmten Gedankenentwicklung als einen auch in formeller Hinsicht getreuen Schüler des heiligen Thomas bezeichnen. Die Auseinandersetzung mit den seit Thomas entstandenen Opiniones und das Eingehen in Unter- und Nebenfragen bringen es allerdings mit sich, daß seine Darlegungen nicht an die durchsichtige kristallklare Darstellungsweise des Aquinaten heranreicht. Aber er versteht es vortrefflich, durch gute Einteilung und Gliederung Ordnung in die oft weitverzweigten Erörterungen zu bringen. Am Anfang jeder quaestio werden zuerst die Argumente pro et contra aufgeführt. Hierauf folgt eine klare Disposition der ganzen quaestio, die in mehrere, meist vier puncta zerlegt wird. Im ersten punctum wird in der Regel der titulus quaestionis, der Fragepunkt unzweideutig entwickelt, oftmals werden hier auch supposita d. h. Voransetzungen, Begriffsbestimmungen, die für die Lösung der Frage von Belang sind, geboten. Das zweite punctum legt ausführlich die opiniones mit ihren Gründen (fulcimenta) vor. Das dritte punctum gibt eine sorgfältig abwägende Kritik dieser opiniones und die eigene für richtig gehaltene Lösung des Verfassers selbst (statuitur veritas questionis, decisio questionis ex auctoris sententia). Den Schlußpunkt bildet die Verbescheidung der eingangs angeführten Argumente pro et contra.

An philosophischem Interesse werden die Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel vielleicht noch von seinen Quodlibeta übertroffen. Dieselben sind ungedruckt geblieben und uns in sechs Handschriften Cod. 43 der Kapitelsbibliothek von Tortosa, Cod. 502 der Stadtbibliothek von Reims, Cod. 744 der Bibliothek zu Toulouse, Cod. Vat. lat. 772, Cod. J x 10 Conventi soppressi der Biblioteca centrale nazionale zu Florenz (aus dem Dominikanerkloster S. Marco) und Cod. 542 der Universitätsbibliothek zu Leipzig erhalten. In der Leipziger Handschrift reihen sie sich an den Sentenzenkommentar des Bernardus Lombardus an. In dieser Handschrift, die ich näher

[91] qu. 9 (p. 83).

angesehen habe, ist durch Notizen am Rande die Stellung des Johannes von Neapel zu anderen Scholastikern angemerkt oder es sind auch die Vertreter der kritisierten opiniones genannt. So ist Quodl. I, 1 (fol. 135ʳ): contra Herveum primo quodlibet qu. 4, Quodl. I, 10 (fol. 149ʳ): Idem Herveus, Quodl. I, 11 (fol. 149ᵛ): opinio Scoti, Quodl. I, 15 (fol. 153ʳ): opinio Egidii am Rande vermerkt. An einer Stelle Quodl. I, 4 (fol. 139ʳ) ist am Rande: contra Thomam angegeben und damit ein Abweichen des Johannes von Neapel von der Lehre des heiligen Thomas beanstandet.

Es sind im ganzen zwei Quodlibet, von denen das erste 18, das zweite 17 Quaestiones umfaßt. Der Standpunkt ist der thomistische, nur in ganz seltenen und vereinzelten Punkten geht Johannes von Neapel Wege, die von der traditionellen thomistischen Auffassung abzuweichen scheinen. Es spricht auch aus einzelnen Äußerungen eine warme Liebe zum heiligen Thomas. So schließt er sich in der Frage: Utrum scientia dicat aliquid absolutum (Quodl. I, 18) vielfach wörtlich an den heiligen Thomas an und schließt seine Erörterungen mit den Worten: nec est minus standum expositioni fratris Thome, qui fuit fidelis catholicus, quam Averrois, qui fuit infidelis et in multis erravit errore dampnabili (fol. 160ᵛ der Leipziger Handschrift). Johannes von Neapel macht gelegentlich auch auf Selbstkorrekturen des heiligen Thomas aufmerksam und ist so für die Literatur der Concordantiae S. Thomae beachtenswert. In Quodl. II, 2 (fol. 160ᵛ): Utrum creature possit communicari posse creare (fol. 164ᵛ) äußert er sich in dieser Beziehung also: Et sic questione intellecta sunt de ea due opiniones non solum diversorum doctorum, sed eiusdem scilicet fratris Thome, quia 4 Sent. 5. dist. (dicit), quod potest communicari et respondet ad rationes in contrarium et idem dicit dist. prima secundi Sententiarum. Sed in prima parte Summe qu. 45 a. 5 et Questione disputata de potentia Dei 3 a. 8 et Contra Gentiles c. 21 dicit oppositum.

Sehr eingehend hat Johannes von Neapel auch in den Quodlibeta sich mit dem Wahrheitsbegriff, einem in der ältesten Thomistenschule vielerörterten Problem befaßt. Quodl. I, 16 (fol. 156ʳ): Utrum veritas sit in intellectu formaliter et primo ist eine ungemein gründliche Erklärung und Weiterbildung der thomistischen Wahrheitslehre, die auch von anderen Vertretern der ältesten Thomistenschule wie Jakob von Lausanne, Durandellus (Durandus von Aurillac) u. a. tief erörtert wurde. Johannes von Neapel skizziert den Gedankengang dieser seiner Untersuchung also: Ad evidentiam huius questionis tria facienda sunt principaliter: 1⁰ videndum, quid est veritas, 2⁰ in quo est, 3⁰ eadem est contra dicta et respondendum ad obiecta. Quantum ad primum sciendum est, quod veritas formaliter dicit perfectionem et rectitudinem actus intelligendi, qui consistit in adequatione et conformitate ad rem intellectam

non quidem quantum ad esse reale, ut scilicet sit talis actus intelligendi qualis est res, sed quandum ad esse manifestativum seu apprehensivum, quia scilicet eo res manifestatur et apprehenditur sicuti est. Unde ad huius evidentiam tria probanda sunt: primum est, quod veritas formaliter dicit perfectionem actus intelligendi. Secundo probandum est, quod perfectio actus intelligendi et rectitudo consistit in conformitate et adequatione ad rem intellectam eius modo preexposito. Tertio principaliter probandum est, quod veritas formaliter non dicit predictum respectum conformitatis adequationis precise i. prescindendo eius fundamentum, quod est actus intelligendi, sed potius eum includendo. Alle diese Thesen werden eingehend begründet.[92]

Einen von der Lehre des heiligen Thomas abweichenden Standpunkt nimmt Johannes von Neapel in der Frage vom Individuationsprinzip ein. In Quodlibet II, 6 (fol. 170v): Utrum si anima Petri uniretur materie Pauli vel lapidis esset idem homo numero behandelt er zuerst die Frage vom Individuationsprinzip und entwickelt zunächst vier hierüber bestehende Theorien: Quantum ad primum (sc. quid sit principium seu causa unitatis materialis) sciendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt, quod principium individuationis est quantitas dimensiva. Secunda opinio est, que dicit quod causa unitatis materialis est agens extrinsecum. Tertia opinio est, quod principium individuationis in rebus materialibus est materia communis. Quarta opinio est, quod principium individuationis est forma substantialis. Er unterzieht jede dieser Theorien einer eingehenden Kritik und kann sich keiner anschließen. Schließlich spricht er seine eigene Anschauung also aus: His ergo opinionibus dimissis sciendum est, quod individuatio seu unitas materialis convenit omni rei ex sua entitate reali et ex sua realitate sic, quod nihil est causa unitatis nisi quod est causa entitatis eius realis et realitatis.

Die für die Geschichte der ältesten Thomistenschule interessanteste und wertvollste Darlegung in den Quodlibeta des Johannes von Neapel ist Quodlibet II, 2: Utrum doctrina fratris Thome licite possit doceri Parisius (fol. 136r der Leipziger Handschrift, fol. 100v von Cod. Vat. lat. 772). Eine spätere Abschrift dieser Quaestionen ist uns im Cod. 13 (fol. 98v) der Bibliothek des Dominikanerklosters zu Wien erhalten. Die gleiche quaestio ist auch die von Quétif-Echard erwähnte und einem Anonymus Gallicus zugeteilte Verteidigung der thomistischen Lehre, die in einer Pariser Handschrift

[92] Für die Wahrheitslehre der nachthomistischen Scholastik ist sehr lehrreich eine quaestio des Karmelitentheologen Sibertus de Beka: Utrum veritas, que est de re apud intellectum se habeat. in ratione informantis intellectum. Diese quaestio ist ediert in der sehr gründlichen Abhandlung von Bartholomaeus F. M. Xiberta O. Carm. Analecta Ordinis Carmelitorum. Annus XI—XIII vol. IV. Fasciculus 65—67. Romae 1922.



(Cod. 49 von St. Victor, jetzt Cod. lat. 14549 (fol. 130ʳ) der Bibliothèque nationale) sich befindet. Es ist hier eine kurze Einleitung vorangestellt.[93] Eine weitere Pariser Handschrift ist Cod. lat. 198 (fol. 397ʳ—398ʳ) der Universitätsbibliothek Paris. Durch das Dekret, durch welches Bischof Stephan Tempier von Paris am 7. März 1277 unter der Strafe der Exkommunikation 219 Sätze des von Siger von Brabant inaugurierten Pariser lateinischen Averroismus verurteilte, war indirekt auch eine Reihe von Lehrpunkten des heiligen Thomas getroffen. Es haben diese articuli Parisienses den Schülern und Anhängern des heiligen Thomas viele Schwierigkeiten bereitet. Wir begegnen oftmals in ihren Schriften diesen articuli Parisienses, die auf den heiligen Thomas bezogen werden konnten und von dessen wissenschaftlichen Gegnern auch auf ihn bezogen wurden.[94] So haben wir schon früher gesehen, wie Ramberto dei Primadizzi sich abmühte, diese Eigenlehren des Aquinaten aus dem Bereich der Wirksamkeit dieses Verurteilungsdekretes herauszunehmen. Auch Gottfried von Fontaines, der doch nicht dem Orden und der Schule des heiligen Thomas angehörte, tritt aufs wärmste dafür ein, daß dieses Verurteilungsdekret nicht auf die Lehrpunkte des heiligen Thomas anzuwenden sei, da sonst eine schwere Schädigung der Wissenschaft gegeben sei. Diese Schwierigkeit wurde erst beseitigt, als der Nachfolger des Stephan Tempier Bischof Stephan von Borret nach der Kanonisation des heiligen Thomas durch ein neues Dekret vom 14. Februar 1324 das Verurteilungsdekret seines Vorgängers, insoweit es Lehrpunkte des Aquinaten erfaßte, außer Kraft setzte.

Johannes von Neapel hat nun in seiner um 1318 in Paris verhandelten und niedergeschriebenen Quaestio de quolibet diese vom Dekret des Bischofs Stephan Tempier betroffenen thomistischen Lehrsätze auf neun zurückgeführt und bei jedem den Nachweis zu erbringen sich bemüht, daß keiner dieser Sätze, bei richtiger Auffassung unter das Verurteilungsdekret fällt. Er schließt deshalb mit den Worten: Et sic salvantur omnes articuli Parisienses .... Unde patet, quod predicti articuli in nullo sunt contra Thomam (Vat. lat.772 fol. 102ᵛ). Für die Beurteilung der thomistischen Eigenlehren ist diese quaestio, die von P. Jellouschek ediert ist, von großem Interesse.

Ich drucke hier noch die tituli der einzelnen quaestiones der Quodlibeta des Johannes von Neapel auf Grund der Leipziger Handschrift ab.

[93] Quéti-Echard I, 476.

[94] P. Mandonnet, Siger de Brabant I 1911, 231, 399.

QUODLIBETA JOHANNIS DE NEAPOLI O.PR.

Tituli questionum primi quolibet:

1. Prima, utrum scientia theologie possit communicari puro viatori (fol. 135^{r}).
2. Secunda, utrum doctrina fratris Thome licite possit doceri Parisius. (fol. 136^{r})
3. Tertia, utrum proprietas relativa suppositi divini ut proprietas eius constitutiva sit prior secundum rationem seipsa ut est relatio (fol. 137^{v})
4. Quarta, utrum equalitas sit relatio realis in divinis (fol. 138^{v})
5. Quinta, utrum esse creature sit in continuo fieri vel in continuo facto esse (fol. 139^{v})
6. Sexta, utrum supposita possibili eternitate mundi libere et non necessario a Deo producti creatura potuerit non esse pro aliquo instanti (fol. 140^{v})
7. Septima, utrum adnihilatum possit idem numero reparari (fol. 143^{v})
8. Octava, utrum in creaturis suppositum addit aliquid supra naturam (fol. 145^{v})
9. Nona, utrum humana natura in Christo habeat inclinationem ad proprium suppositum (fol. 147^{r})
10. Decima, utrum unum et idem secundum rem et respectu ejusdem et immediate et simul esse activum et passivum implicet contradictionem in creaturis (fol. 147^{v})
11. Undecima, utrum, beata Virgo contraxerit peccatum originale (fol. 149^{v})
12. Duodecima, utrum Deus sub eadem ratione sit obiectum fidei ut beate visionis et caritatis (fol. 151^{v})
13. Tertia decima, utrum secundo confitens eadem peccata consequatur aliquid sacramenti (fol. 153^{r})
14. Quarta decima, utrum Deus sit immediatum obiectum fruitionis caritatis vel Dei visio (fol. 154^{r})
15. Decima quinta, utrum Deus possit facere motum sine mobili (fol. 154^{v})
16. Sexta decima, utrum veritas sit in intellectu formaliter et primo (fol. 156^{r})
17. Septima decima, utrum propria passio dicat aliquid absolutum (fol. 157^{v})
18. Decima octava, utrum scientia dicat aliquid absolutum (fol. 158^{v})

Tituli secundi quolibet.

1. Prima, utrum relatio divina originis sit formaliter infinita (fol. 161^{v})
2. Secunda, utrum creature possit communicari posse creare (fol. 164^{v})
3. Tertia, utrum Deus sit causa effectiva potentiarum anime intellective vel ipsamet anima intellectiva (fol. 165^{r})



4. Quarta, utrum Deus possit facere duo corpora simul in eodem loco (fol. 167v)
5. Quinta, utrum in essentia materie possit dari plus et minus (fol. 169v)
6. Sexta, utrum si anima Petri uniretur materie Pauli vel lapidis esset idem homo numero (fol. 170v)
7. Septima, utrum totum sit idem cum suis partibus vel superaddat aliquid realiter differens ab eis (fol. 172v)
8. Octava, utrum virtutes morales sint in voluntate sicut in subiecto vel in appetitu sensitivo (fol. 174v)
9. Nona, utrum gratia et caritas sint idem (fol. 175v)
10. Decima, utrum duo habitus sc. acquisitus et infusus existentes in eadem potentia possint habere idem obiectum sub eadem ratione (fol. 177r)
11. Undecima, utrum angelus possit simul cognoscere res in verbo et in proprio genere (fol. 178r)
12. Duodecima, utrum stante judicio intellectus universali et particulari voluntas pro tunc possit velle oppositum (fol. 181r)
13. Tertiadecima, utrum pro vitanda morte alicuius sit peccare venialiter vel econverso sit eligenda mors alicuius corporalis (fol. 183v).
14. Quarta decima, utrum de iure divino omnes filii debeant habere equas portiones de bonis parentum (fol. 184v)
15. Quinta decima, utrum canonicus recipiens distributionem et exiens chorum sub rationali causa bona, qua tenetur interesse officio divino, ratione talis distributionis teneatur ad restitutionem eius, quod recipit (fol. 185v)
16. Sexta decima, utrum aliquis vovens ingressum religionis intrans cum proposito exeundi adimpleat votum (fol. 186v)
17. Septima decima, utrum numeratio possit esse ad solam relationem (fol. 188v)

VIII. LIONARDO DA PISTOJA.

Ein bisher nicht beachteter, auch bei Quétif-Echard nur ganz kurz erwähnter Vertreter der ältesten Thomistenschule Italiens ist der Dominikaner Lionardo da Pistoja. Ich konnte über seinen Lebensgang bisher keine näheren Daten feststellen. Auch P. Taurisano bringt in seiner so wertvollen Darstellung über die italienischen Schüler und Biographen des heiligen Thomas keine Mitteilungen über diesen Dominikanerphilosophen. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn aus den Urkunden und Handschriften des Generalatsarchivs und italienischer Archive des Predigerordens ein möglichst vollständiges Verzeichnis der Lektoren der Theologie zusammengestellt werden

würde. Damit wäre ohne Zweifel auch für die Literatur- und Gelehrtenschichte des Dominikanerordens im 13. und 14. Jahrhundert eine wichtige und dankenswerte Hilfs- und Vorarbeit geleistet. Der Schwerpunkt des monumentalen Werkes von Quétif-Echard liegt doch in der Darstellung des Lebens und der Schriften jener Dominikanertheologen, von denen in den Pariser Bibliotheken sich Handschriften befinden. Wer die handschriftlich erhaltenen Werke deutscher oder auch italienischer Dominikaner durchforscht, wird in dem methodisch wie inhaltlich so überaus wertvollen Werke von Quétif-Echard Lücken entdecken. Ein vorübergehender Aufenthalt Quétifs in Florenz, wo ihm ja die Handschriftensammlungen von S. Marco, S. Maria Novella und S. Domenico in Fiesole so reiche Materialien zur Gelehrtengeschichte der italienischen Dominikaner darboten, genügte doch nicht zu einer vollständigen Geschichte des wissenschaftlichen Arbeitens der Dominikaner Italiens.

Um nun zu Lionardo da Pistoja zurückzukehren, so sind seine Schriften wie es scheint nur in Handschriften italienischer Bibliotheken uns erhalten. Die Handschrift Plut. XXXI Sinist. Cod. 7 der Biblioteca Laurenziana in Florenz enthält mehrere Arbeiten aus der Feder dieses Theologen. An erster Stelle begegnet uns eine Erklärung des Dekaloges. Auf fol. 1^r lesen wir: Incipit tractatus de decem preceptis decalogi secundum fratrem Leonardum Pistoriensem de ordine fratrum predicatorum. Das Initium lautet: De preceptis decalogi tractaturi primo dicemus de eis in communi. Auf fol. 104^v schließt die umfangreiche Abhandlung: Explicit tractatus de decem preceptis decalogi secundum fratrem Leonardum Pistoriensem de ordine fratrum predicatorum. Es stellt diese Auslegung der zehn Gebote Gottes eine ganze praktische Moral dar. Besonders ausführlich ist die Behandlung des 6. und 7. Gebotes. Hieran reiht sich eine Erklärung zum Pater noster, die auf fol. 105^r beginnt: Incipit tractatus fratris Leonardi Pistoriensis super expositione orationis dominice. Das Initium ist folgendes: Sic ergo orabitis: pater noster etc. Matth. 6. Quia cum Dei auxilio exponere intendimus orationem dominicam, prius de oratione quedam premittamus. Auf fol. 141^v endigt der Traktat: Explicit tractatus fratris Leonardi Pistoriensis super expositione orationis dominice. Unmittelbar hierauf folgt eine Abhandlung unseres Autors über das göttliche Vorherwissen und die göttliche Vorherbestimmung (fol. 141^v): Incipit tractatus fratris Leonardi Pistoriensis de prescientia et predestinatione divina. Zweck und Einteilung dieser Abhandlung ist durch ein kurzes Vorwort, das wir hier folgen lassen, ausgesprochen: Instantissime rogasti me, karissime frater, ut vobis aliquem tractatum bonum facerem in stilo facili de prescientia et predestinatione divina, per quem possetis aliquibus questionibus

4. Quarta, utrum Deus possit facere duo corpora sim ... ere. Unde
167v) ... tio Dei pre-
5. Quinta, utrum in essentia materie possit dari ... osophis et ab
6. Sexta, utrum si anima Petri uniretur mate ... hec questio fuit
homo numero (fol. 170v) ... imas et perplexas
7. Septima, utrum totum sit idem cum ... mmodatas preelegi.
realiter differens ab eis (fol. 172 ... fundissima et insolu-
8. Octava, utrum virtutes moral ... . 11 incomprehensibilia
in appetitu sensitivo (fol. 17 ... cognovit sensum domini
9. Nona, utrum gratia et car ... e in hoc opusculo breviter
10. Decima, utrum duo h ...
potentia possint hab ... atio et in quo ab invicem differant.
11. Undecima, utrum ... Dei et quis sit predestinationis et reproba-
prio genere (f ...
12. Duodecima ... utrum prescientia Dei sit causa rerum prescitarum vel res causa
luntas p ...
13. Terti ... Tertia, utrum prescientia Dei necessitatem eveniendi rebus imponat.
ecc ... Quarto, utrum predestinatio certitudinem habeat et utrum predestinatio ne-
14. ... Quinto, cessitatem imponat.
Sexto, quare Deus fecit hominem, quem sciebat esse damnandum.

Auf fol. 150 schließt das Werk: Explicit tractatus fratris Leonardi de predestinatione et prescientia Dei.

Der enge Anschluß an den heiligen Thomas kommt sogleich am Beginn des 1. Kapitels zum Ausdruck: Cap. 1, in quo ostenditur, que sit auctoris intentio secundum fratrem Thomam de aquino. Die Bezeichnung des heiligen Thomas als frater Thomas spricht für die Entstehung dieser Schrift vor dem Jahre 1323. Ein zweites Exemplar dieser Arbeit begegnet uns in einer anderen Handschrift der Laurenziana Plut. XXXVI Dextr. Cod. 9 fol. 77r—93r.

Lionardo da Pistoja hat sich auch auf mathematischem Gebiete schriftstellerisch betätigt. Cod. J. V. VII der Biblioteca nazionale zu Florenz enthält von fol. 118v—145r eine mathematica fratris Leonardi de Pistorio ord. fratr. predicatorum, welche in ihrem 2. Buche eine Abhandlung De computo lune secundum doctores ecclesie bringt.

Das Hauptwerk Lionardos ist sein speculum religionis christianae, das im Cod. Vat. lat. 1028 uns erhalten ist. Auf fol. 1r dieser Handschrift steht der Titel des Werkes: Speculum christiane religionis conditum per fratrem Leonardum Pistoriensem. Es ist ein längerer Prolog vorangestellt, dessen Initium also lautet: Videmus nunc per speculum, tunc autem facie ad faciem. 1. ad Cor. Tantus est defectus vite huius corruptibilis, quod nullus hominum potest

nem (?) alicuius rei totaliter pervenire. Nam quantum ad cog-
s in tenebris ignorantie constituti. In ausführlicher, mit Bibel-
gter und belebter Darlegung wird sodann die Unzulänglich-
en Erkennens erörtert und nach ihren Ursachen begründet,
ethischen, in den menschlichen Leidenschaften liegenden
verden. Gegen den Schluß dieses Vorwortes gibt Lio-
Werkes an: Cupiens, ego frater Leonardus pistorien-
catorum minimus cum Dei auxilio, sine quo vacuus
rum, per quem anime christiane ostendatur quid
quid vitandum, ipsum speculum christiane reli-
mavi autem hunc librum diligenti studio ex di-
canonis et sanctorum originalibus et maiorum meorum
dictis interserens aliquando dicta philosophorum ad honorem et
rem Dei omnipotentis et beate Marie Virginis matris eius et beati Domi-
nici confessoris et beate Margarite virginis et martiris. Hierauf gibt unser
Dominikaner die Einteilung seines Werkes: Et quia senarius est perfectionis
numerus, librum ipsum in sex partes distinxi. In quarum prima parte agitur
de divina perfectione, in secunda de divina creatione, in tertia de divina regu-
latione, in quarta de divina incarnatione, in quinta de divina curatione, in
sexta de divina retributione.

In der Vatikanischen Handschrift ist nur die Gottes- und Schöpfungslehre erhalten, die auch nicht vollendet ist. Die Anordnung der einzelnen Fragen und deren Überschriften erinnern sofort an die Prima der Summa Theologiae des heiligen Thomas. Eine nähere Einsicht in den Text zeigt uns in Lionardo da Pistoja einen Kompilator im großen Stile. Das ganze Werk ist aus Thomas abgeschrieben. Nur die Auswahl der Artikel, dann die Überleitungen und einzelne kurze erklärende Bemerkungen und Beispiele sind Lionardos eigenes Werk. Der erste Artikel ist fast wörtlich aus der Summa contra Gentiles Lib. 1 cap. 4 übernommen. Hieran reiht sich die Frage: utrum Deus sit. Man sieht sofort, daß der bekannte Artikel S. Th. 1 qu. 2 a. 3 ad verbum abgeschrieben ist. Das Gleiche ist auch bei den nächstfolgenden Artikeln über die Einfachheit Gottes der Fall, die aus der 3. Quaestio der Prima abgeschrieben sind. Es ist in dieser Weise das ganze Werk wörtlich aus Thomas abgeschrieben. Ich habe bisher nirgends einen ausdrücklichen Hinweis auf den Aquinaten gefunden. Es ist recht merkwürdig, wie Lionardo einerseits im Vorwort mit Gottes Hilfe und zu Gottes Ehre und zu Ehren Mariens und heiliger Patrone ein Buch zu schreiben ankündigt, das er aus Schrift, Vätern und Theologen auch mit Benützung der Philosophen durch eigene Arbeit zusammenfügen will und wie er anderseits dieses Werk ohne Angabe

et obiectionibus, que de ipsis communes fiunt ab hominibus, respondere. Unde vestre instantie pro posse satisfacere cupiens aggressus sum auxilio Dei previo, quod rogastis. Scire tamen debetis, quod ab antiquis philosophis et ab ecclesie doctoribus et magistris tam antiquis quam modernis hec questio fuit multipliciter et subtiliter ventilata. Quorum ego profundissimas et perplexas rationes evitans leviores aliquas et vestre capacitati accommodatas preelegi. Non tamen quod penitus satisfacere possint in hac profundissima et insolubili questione. Nam secundum Apostolum ad Rom. 11 incomprehensibilia sunt judicia Dei et investigabiles vie eius. Quis enim cognovit sensum domini aut quis consiliarius eius fuit? Sunt autem hec, que in hoc opusculo breviter perstringuntur:

Primo, quid sit prescientia et predestinatio et in quo ab invicem differant.

Secundo, quid sit reprobatio Dei et quis sit predestinationis et reprobationis effectus.

Tertio, utrum prescientia Dei sit causa rerum prescitarum vel res causa prescientie.

Quarto, utrum prescientia Dei necessitatem eveniendi rebus imponat.

Quinto, utrum predestinatio certitudinem habeat et utrum predestinatio necessitatem imponat.

Sexto, quare Deus fecit hominem, quem sciebat esse damnandum.

Auf. fol. 150 schließt das Werk: Explicit tractatus fratris Leonardi de predestinatione et prescientia Dei.

Der enge Anschluß an den heiligen Thomas kommt sogleich am Beginn des 1. Kapitels zum Ausdruck: Cap. 1, in quo ostenditur, que sit auctoris intentio secundum fratrem Thomam de aquino. Die Bezeichnung des heiligen Thomas als frater Thomas spricht für die Entstehung dieser Schrift vor dem Jahre 1323. Ein zweites Exemplar dieser Arbeit begegnet uns in einer anderen Handschrift der Laurenziana Plut. XXXVI Dextr. Cod. 9 fol. 77r—93r.

Lionardo da Pistoja hat sich auch auf mathematischem Gebiete schriftstellerisch betätigt. Cod. J. V. VII der Biblioteca nazionale zu Florenz enthält von fol. 118v—145r eine mathematica fratris Leonardi de Pistorio ord. fratr. predicatorum, welche in ihrem 2. Buche eine Abhandlung De computo lune secundum doctores ecclesie bringt.

Das Hauptwerk Lionardos ist sein speculum religionis christianae, das im Cod. Vat. lat. 1028 uns erhalten ist. Auf fol. 1r dieser Handschrift steht der Titel des Werkes: Speculum christiane religionis conditum per fratrem Leonardum Pistoriensem. Es ist ein längerer Prolog vorangestellt, dessen Initium also lautet: Videmus nunc per speculum, tunc autem facie ad faciem. 1. ad Cor. Tantus est defectus vite huius corruptibilis, quod nullus hominum potest

ad perfectionem (?) alicuius rei totaliter pervenire. Nam quantum ad cognitionem sumus in tenebris ignorantie constituti. In ausführlicher, mit Bibelstellen reich belegter und belebter Darlegung wird sodann die Unzulänglichkeit des menschlichen Erkennens erörtert und nach ihren Ursachen begründet, wobei besonders die ethischen, in den menschlichen Leidenschaften liegenden Irrtumsquellen betont werden. Gegen den Schluß dieses Vorwortes gibt Lionardo den Plan seines Werkes an: Cupiens, ego frater Leonardus pistoriensis de ordine fratrum predicatorum minimus cum Dei auxilio, sine quo vacuus est noster labor, condere librum, per quem anime christiane ostendatur quid credendum et quid agendum et quid vitandum, ipsum speculum christiane religionis volui appellari. Compilavi autem hunc librum diligenti studio ex diversis auctoribus sacri canonis et sanctorum originalibus et maiorum meorum precedentium dictis interserens aliquando dicta philosophorum ad honorem et laudem Dei omnipotentis et beate Marie Virginis matris eius et beati Dominici confessoris et beate Margarite virginis et martiris. Hierauf gibt unser Dominikaner die Einteilung seines Werkes: Et quia senarius est perfectionis numerus, librum ipsum in sex partes distinxi. In quarum prima parte agitur de divina perfectione, in secunda de divina creatione, in tertia de divina regulatione, in quarta de divina incarnatione, in quinta de divina curatione, in sexta de divina retributione.

In der Vatikanischen Handschrift ist nur die Gottes- und Schöpfungslehre erhalten, die auch nicht vollendet ist. Die Anordnung der einzelnen Fragen und deren Überschriften erinnern sofort an die Prima der Summa Theologiae des heiligen Thomas. Eine nähere Einsicht in den Text zeigt uns in Lionardo da Pistoja einen Kompilator im großen Stile. Das ganze Werk ist aus Thomas abgeschrieben. Nur die Auswahl der Artikel, dann die Überleitungen und einzelne kurze erklärende Bemerkungen und Beispiele sind Lionardos eigenes Werk. Der erste Artikel ist fast wörtlich aus der Summa contra Gentiles Lib. 1 cap. 4 übernommen. Hieran reiht sich die Frage: utrum Deus sit. Man sieht sofort, daß der bekannte Artikel S. Th. 1 qu. 2 a. 3 ad verbum abgeschrieben ist. Das Gleiche ist auch bei den nächstfolgenden Artikeln über die Einfachheit Gottes der Fall, die aus der 3. Quaestio der Prima abgeschrieben sind. Es ist in dieser Weise das ganze Werk wörtlich aus Thomas abgeschrieben. Ich habe bisher nirgends einen ausdrücklichen Hinweis auf den Aquinaten gefunden. Es ist recht merkwürdig, wie Lionardo einerseits im Vorwort mit Gottes Hilfe und zu Gottes Ehre und zu Ehren Mariens und heiliger Patrone ein Buch zu schreiben ankündigt, das er aus Schrift, Vätern und Theologen auch mit Benützung der Philosophen durch eigene Arbeit zusammenfügen will und wie er anderseits dieses Werk ohne Angabe

seiner Vorlage wörtlich aus Thomas abschreibt. Bei der großen Verbreitung der Summa theologiae des Aquinaten, deren littera und mens besonders den Dominikanern geläufig war, gehörte doch ein gewisser Grad von Unverfrorenheit dazu, in solchem Umfange fremdes geistiges Eigentum als eigene Leistung anzubieten. Jedenfalls ist dieses speculum religionis christianae des Lionardo da Pistoja ein interessanter Beitrag zur Praxis und auch zur Psychologie eines mittelalterlichen Plagiators. Er hatte vielleicht die Absicht auf diese Weise die Summa theologiae des Aquinaten in einer gewissen Auswahl zu popularisieren und in weitere Kreise zu bringen. Es wird dieses speculum religionis christianae ein und dasselbe Werk mit einer Summa theologiae sein, die Lionardo da Pistoja zugeteilt wurde, die aber bisher nicht festgestellt werden konnte.

SCHLUSS.

So sind denn an unserem Geiste eine Reihe von interessanten und eindrucksvollen italienischen Dominikanern vorübergezogen, welche im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert teils persönliche Freunde und Schüler des heiligen Thomas gewesen sind, teils durch Schüler desselben mit der Gedankenwelt und den Eigenlehren des gefeierten Doctor communis, den gar bald auch die Gesetzgebung des Ordens zum maßgebenden Lehrer des Predigerordens erhoben hat, vertraut gemacht worden sind und welche mit begeisterter Hingabe die thomistische Lehre in sich aufgenommen und verteidigt haben. Es ließen sich noch andere Namen hinzufügen. So enthält Cod. 872 der Bibliothek zu Toulouse eine von Thomas inspirierte Quaestio de potentiis anime per fratrem Jacobum de Benevento ordinis fratrum predicatorum. Cod. lat. 5778 der Bibliothèque nazionale zu Paris enthält Quodlibeta des italienischen Dominikaners Simon de Leontino, die erst noch auf ihre Abhängigkeit von Thomas zu untersuchen sind.

Nicht auf philosophischem und spekulativ theologischem Boden, sondern im Gebiete der praktischen Theologie bewegt sich der Dominikaner Albert von Brescia (Albertus de Brixia, † 1314).[95] Wilhelm von Thocco berichtet uns, wie diesem Dominikaner der heilige Thomas mit dem heiligen Augustin erschienen ist.[96] Auch im Festbrevier des Dominikanerordens am Feste des heiligen Thomas ist von dieser Vision die Rede. Albert von Brescia, der wohl in Italien ein unmittelbarer Schüler des Heiligen gewesen ist, ist bekannt durch sein großes ungedrucktes Werk De officio sacerdotis, das in einer

[95] Quétif-Echard I, 526.

[96] In processu canonisationis S. Thomae. In Actis Sanctorum tom. I Martii. pag. 707n. 66.

Reihe von Handschriften erhalten ist. Mandonnet führt Cod. 5 der Bibliothek von Gray, Cod. 230 der Bibliothek von Chartres und Cod. 601 der Bibliothek von Rouen auf.[97] Ich möchte dazu noch hinzufügen Cod. G II 253 Conventi soppressi der Biblioteca centrale nazionale zu Florenz und eine Münchener Handschrift Clm. 18407. Diese Münchener Handschrift führt den Titel: Summa fratris Alberti Brixiensis de ordine fratrum predicatorum de instructione sacerdotum. Dem Werke ist ein Prologus vorangestellt, der auch bei Quétif-Echard abgedruckt ist. In demselben spricht der Verfasser seine innige Abhängigkeit von Thomas also aus: Et quia ut dicit Salomon in proverbiis, Frater qui adiuvatur a Fratre quasi civitas firma, ideo ego Fr. Albertus de Brixia de ordine Fratrum Praedicatorum ad gloriam et honorem Domini Nostri Jesu Christi et ad spiritualem profectum sacerdotum cum Dei auxilio hunc librum compilavi ex verbis et quaestionibus et tractatibus Fratris Thomae de Aquino de ordine supradicto Fratrum Praedicatorum. Das Werk selbst zerfällt in drei Teile, die sich wieder in Traktate und Kapitel gliedern. Der erste Teil handelt de virtutibus, der zweite Teil de vitiis, der dritte Teil de sacramentis. Der Verfasser will aus den Werken des heiligen Thomas namentlich all das zusammenstellen, was der praktische Seelsorger aus der Moraltheologie und Sakramentenlehre wissen muß. Ein Beispiel seines innigen und wörtlichen Anschlusses an den heiligen Thomas ist l. III tract. 18 c. 1: Utrum adeptio gratie et glorie sit effectus huius sacramenti (sc. eucharistie). Es ist dieses Kapitel eine Wiedergabe des thomistischen Gedankenganges in S. Th. III qu. 79 a. 1 mit möglichst wörtlicher Anlehnung. Albert von Brescia wird mit Recht als „specialis imitator doctrinae Fratris Thomae" bezeichnet. Die italienische Thomistenschule des Dominikanerordens hat auch im späteren 14. und im 15. Jahrhundert in ununterbrochener Kette eine Reihe hervorragender Persönlichkeiten hervorgebracht. Namentlich in Toskana, in Florenz begegnet uns eine Reihe von Dominikanertheologen, welche in Wort und Schrift die thomistische Lehre verbreiteten und verteidigten. Francesco Palermo[98], der die Beziehungen von Thomas, Dante und Aristoteles zu den Anfängen der italienischen Philosophie untersucht hat, nennt als solche toskanische bzw. florentinische Thomisten die Dominikaner Giordano da Rivalto[99], der in seinen Predigten thomistische Gedanken weiten Kreisen vermittelte, Jacopo Passavanti[100], den Verfasser eines Specchio di vera Peniten-

[97] Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, 155.

[98] Fr. Palermo, San Tommaso, Aristotele e Dante, Firenze 1869, 31—37.

[99] Vgl Beato Giordano da Rivalto, Prediche scelte a cura di P. G. Columbi, Firenze 1923 (Mit biographischer und bibliographischer Einleitung).

[100] Vgl. Fra Jacopo Passavanti, Lo specchio di Vera Penitenzia. Introduzione e testo a cura di Maria Lenardon e con prefazione di D. Giuliotti, Firenze 1925.

zia, Domenico Cavalca, Luca Manelli, den Verfasser eines Kompendiums der Moralphilosophie und Bartolomeo da San Concordio, von dem in Cod. Ahsburnham 176 der Biblioteca Laurenziana gleichfalls ein Compendium philosophie moralis erhalten ist. Es erstreckt sich dasselbe in der genannten Handschrift von fol. 1r bis fol. 39v. Das Initium lautet: Libellus iste continet quedam que assumpta sunt de quodam libro, qui dicitur de regimine principum magis quidem secundum sententiam quam secundum verba propter prolixitatem vitandam additis nihilominus quibusdam aliorum dictis, que quasi loco glossarum separatim sunt posita. Appellatur autem liber iste compendium moralis philosophie et dividitur in decem partes. Es ist in dieser Schrift besonders im sechsten Buch: De regimine filiorum et filiarum auch viel Pädagogisches enthalten. Ich werde bei einer anderen Gelegenheit ausführlicher auf dieses Büchlein eingehen und will hier nur bemerken, daß Bartolomeo sehr oft den heiligen Thomas, den er immer als frater Thomas einführt, zitiert. Die Schrift De regimine principum, welche Bartolomeo seiner Arbeit zugrundelegt, ist das bekannte Werk des Aegidius Romanus. Unser Dominikaner macht auch auf Lehrunterschiede zwischen Thomas und Aegidius aufmerksam. Er zitiert fol. 4v auch die thomistische Schrift De regimine principum: Frater Thomas dicit ideo in libro de rege et regno sub hiis verbis: delectatio appetitum non satiat, sed gustata sitim sui magis inducit. Es ist dieses Zitat dem vierten Kapitel des zweiten Buches von De regimine principum entnommen, es steht dieser Text kurz vor dem Ende des nach dem Zeugnisse der Handschriften von Thomas selbst herrührenden Teiles von De regimine principum und ist vielleicht das älteste bisher bekannte Zitat aus dieser Thomasschrift, ein Zeugnis für die Echtheit dieser immer wieder umstrittenen Abhandlung. Der praktischen Richtung der Theologie gehört die mehrmals gedruckte Pantheologia des Raynerius a Pisis († 1351) an, die in alphabetischer Anordnung die Hauptthemata der Theologie erörtert und dadurch besonders charakterisiert ist, daß sie neben dem heiligen Thomas auch die großen Vertreter der alten Franziskanerschule Alexander von Hales und den heiligen Bonaventura ausführlich zum Worte kommen läßt. Es hat denn auch der Franziskaner Jacobus Florentinus der Venediger Druckausgabe von 1486 eine begeisterte Vorrede vorangestellt. Diese Pantheologia ist geschichtlich auch dadurch bemerkenswert, daß sie auch seltene und ungedruckte Autoren z. B. den uns schon bekannten Romanus a Roma zitiert und vor allem auch mit den ungedruckten Ethikvorlesungen Alberts des Großen, die sein Schüler Thomas von Aquin nachgeschrieben und redigiert hat, bekannt macht. Msgr. A. Pelzer[101]

[101] A. Pelzer, Le cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin. Revue néoscolastique de philosophie XXIV (1922), 333—361.

bringt hierüber eine seiner tiefgründigen, auch die schwierigsten literarhistorischen Probleme aufhellenden Untersuchungen.

Quétif-Echard setzen ungefähr um 1390 einen Thomisten Thomasinus von Ferrara an, der einen engstens an Thomas sich anschließenden Sentenzenkommentar geschrieben hat. Ich fand Zitate aus diesem Thomasinus schon in Handschriften des beginnenden 14. Jahrhunderts und hoffe noch, bei anderer Gelegenheit über diesen Thomasinus und über die als Lectura Thomasina bezeichneten Sentenzenkommentare, dessen Verfasser der Dominikaner Guilelmus Petri de Godino ist, Klarheit schaffen zu können. Ein hervorragender Kommentator des Aristoteles im Geiste des heiligen Thomas war der Dominikaner Gratia Dei Aesculanus († 1341). Im 15. Jahrhundert ging in den italienischen Dominikanerklöstern das Weiterblühen des Thomasstudiums mit den Reformbestrebungen innerhalb des Ordens Hand in Hand, wie überhaupt wissenschaftlicher Sinn und Eifer immer mit strenger Ordensobservanz verbunden sind. Ich brauche hier nur die großen Namen des heiligen Antoninus von Florenz († 1459)[102] und des Girolàmo Savonarola († 1498)[103] zu nennen. Hervorragende italienische Thomisten der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts waren die Dominikaner Petrus von Bergamo († 1482), der bekannte Verfasser der Tabula aurea, eines Index generalis in omnia D. Thomae opera, und sein Schüler Paulus Barbus Soncinas († 1494), ein hervorragender Darsteller der aristotelisch-thomistischen Metaphysik. So führt eine ununterbrochene Tradition die italienische Thomistenschule von den Zeiten des englischen Lehrers bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts, da in Kardinal Cajetan der große Kommentator der Summa theologica und in dem Ordensgeneral Franz Sylvestris von Ferrara der klassische Kommentator der Summa contra Gentiles erstand.

[102] Über den hl. Antonin siehe jetzt R. Morcçay, Saint Antonin, fondateur du convent de Saint-Mors, archevêque de Florence, Paris 1914.

[103] J. Schnitzer, Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance, München 1924.

XI.

FORSCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ÄLTESTEN DEUTSCHEN THOMISTENSCHULE DES DOMINIKANERORDENS.

Die folgenden Untersuchungen wollen auf Grund handschriftlicher Forschung Bilder aus der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens entwerfen und zeigen, wie in den weitausgedehnten Ordensprovinzen Teutonia und (seit 1303) Saxonia neben der durch Ulrich von Straßburg, Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart, Berthold von Moosburg u. a. Vertretenen neuplatonischen Richtung sich auch eine mächtige thomistische Strömung und Bewegung zeigt und die Oberhand gewonnen hat. Ich beschränke mich auf die älteste Zeit und sehe auch von Theologen mehr praktisch-kasuistischer Richtung, wie Johannes Lektor von Freiburg, bei dem der heilige Thomas auch noch nicht so im Vordergrund steht, ab.

I. JOHANNES VON STERNGASSEN, GERHARD VON STERNGASSEN, NIKOLAUS VON STRASSBURG.

Von diesen drei deutschen Dominikanern waren bis auf die letzte Zeit nur deutsche Predigten bekannt, sie wurden in der mittelhochdeutschen Literaturgeschichte unter die deutschen Mystiker eingereiht. Ich habe nun lateinische scholastische Werke des Johannes von Sterngassen und Nikolaus von Straßburg entdeckt und auch von dem lateinischen Hauptwerk Gerhards von Sterngassen eine weitere Handschrift aufgefunden. Da ich hierüber in den Sitzungsberichten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften eingehend berichtet habe, kann ich mich hier kurz fassen und will nur die dort gewonnenen Resultate zusammenfassen und einige Ergänzungen hinzufügen.[1]

Die in der mittelalterlichen Philosophie- und Dogmengeschichte und in der Geschichtsschreibung der deutschen Mystik viel verbreitete Anschauung, als ob zwischen Scholastik und Mystik ein Gegensatz bestünde, ist durch P. Denifles große Entdeckung lateinischer Schriften Meister Eckarts in der Stadt-

[1] M. Grabmann, Neuaufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrgang 1921, 3. Abhandlung. München 1922. Dort ist auch die germanistische Literatur über diese drei Autoren verzeichnet.

bibliothek zu Trier und in der Bibliothek zu Cues als geschichtliche Unwirklichkeit hingestellt worden. Dieses lateinische Schrifttum Meister Eckharts hat soeben durch die so überaus wertvolle Veröffentlichung der lateinischen Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart eine bedeutsame Erweiterung erfahren.[2] Zwei lateinische quaestiones eines Dominikaners Equardus sind noch ungedruckt im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon uns erhalten. Auf Grund dieser lateinischen Schriften erscheint Meister Eckhart, der ja in Paris Magister der Theologie geworden war und einen leider noch nicht aufgefundenen Sentenzenkommentar geschrieben hat, zugleich als Scholastiker und Mystiker. Freilich gehört er der neuplatonischen Richtung der deutschen Dominikanerscholastik an, wenn er auch vielfach, auch in seiner Rechtfertigungsschrift, sich auf den heiligen Thomas beruft.

Hingegen haben die neuesten handschriftlichen Funde über Johannes von Sterngassen, Gerhard von Sterngassen und Nikolaus von Straßburg, diese drei deutschen Dominikaner uns als Vertreter der Thomistenschule aufgezeigt. Das älteste Verzeichnis der Schriftsteller des Dominikanerordens, der etwa 1315 abgeschlossene und von Denifle edierte Stamser Katalog, macht über Johannes von Sterngassen folgende Mitteilung[3]: Fr. Johannes de Sterngasse, natione theutonicus, scripsit lecturam super sententias. In dem Bibliothekskatalog des Dominikanerklosters zu Regensburg vom Jahre 1345, der uns in einer Münchner Handschrift (Clm. 14397) aufbewahrt ist, ist der Kommentar des Johannes von Sterngassen nebst seinen Sermones verzeichnet. Auch Johannes de Turrecremata O. Pr. bringt in seiner Schrift De veritate conceptionis B. Mariae Virginis ein Zitat aus dem Sentenzenkommentar des magister Johannes Sterngacii Theutonicus Ord. Praed.[4] Ich habe nun durch einen glücklichen Fund diesen längst verloren gegangenen Sentenzenkommentar in zwei Handschriften wieder entdeckt und den Weg dieser Wiederauffindung in dem erwähnten Akademievortrag näher gezeichnet. Den Ausgangspunkt bildete eine für die Geschichte der ältesten Thomistenschule sehr wertvolle Wiener Handschrift Cod. lat. 2165 der Wiener Nationalbibliothek. Die hier anonym stehenden Questiones bone super libros Sententiarum sind

[2] P. Augustinus Daniels, O.S.B., Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart. Mit einem Geleitwort von Clemens Baeumker. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXIII, 5. Münster 1923.

[3] P. Heinrich Denifle, O.P., Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, II (1886), 228.

[4] Joh. Card. Turrecremata, O.Pr., Tractatus de veritate conceptionis b. Mariae Virginis. Ed. Pusey, Oxoniis 1869, 338.

der Sentenzenkommentar des Johannes Quidort von Paris O. Pr. († 1304).[5] Am Rand und auf leeren Blättern dieser Handschrift sind zahlreiche Verweise auf die Schriften des heiligen Thomas und viele, teilweise umfangreiche Zitate aus den Schriften der ältesten Thomisten aus dem Dominikanerorden, Jakob von Lausanne, Jakob von Metz, Johannes von Picardi von Lichtenberg, Bernhard von Trilia, Thomasinus (Lectura Thomasina) usw. angebracht. Ich habe unter diesen Zitaten zahlreiche und umfangreiche Texte unter dem Namen Sterngacius feststellen können. Wenn sich nun ein Sentenzenkommentar auffinden läßt, welcher diese Sterngaciuszitate als organische Bestandteile enthält, so ist der Sentenzenkommentar des Johannes von Sterngassen entdeckt. Ich fand einen solchen Sentenzenkommentar im Cod. 102 des österreichischen Cisterzienserstiftes Lilienfeld. Hier ist dem Sentenzenkommentar eine tabula, ein Verzeichnis der tituli quaestionum des ersten Buches vorausgeschickt, woran sich dann folgende Notiz schließt: Expliciunt tituli questionum super primum Sententiarum. Fr. Johannes Teutonicus hunc librum compilavit ex summa et scriptis et questionibus fratris Thome sancte memorie cuius doctrina illuminatur tota ecclesia. Sit nomen eius benedictum. Wie ich in meinem Akademievortrag im Einzelnen nachgewiesen habe, konnte ich in dieser Lilienfelder Handschrift die Sterngaciuszitate des Wiener Codex feststellen und so die Identität dieses Johannes Teutonicus mit Johannes von Sterngassen als eine unleugbare Tatsache dartun.[6]

Der Sentenzenkommentar des deutschen Mystikers Johannes von Sterngassen war damit aufgefunden. Ein zweites Exemplar des gleichen Werkes ist Cod. Vat. lat. 1092.[7]

Nur ein einziges Sterngaciuszitat, das auf fol. 114r der Wiener Handschrift 2165 steht, konnte ich im Sentenzenkommentar der Lilienfelder Handschrift nicht auffinden. Es handelt sich hier jedenfalls um eine Quaestio, die aus verlorengegangenen Quaestiones quodlibetales des Sterngassen entnommen ist. Es handelt sich um die thomistische im 13. Jahrhundert viel bekämpfte Lehre von der spezifischen Verschiedenheit der Engel voneinander. Ich ver-

[5] Cfr. M. Grabmann, Studien zu Johannes Quidort von Paris, O. Pr. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrgang 1923, 3. Abhandlung, München 1922.

[6] Einen davon verschiedenen Magister Joannes Cufi (?) Theutonicus O. Pr. fand ich als Verfasser einer arbor praedestinationis in Cod. S. Marco J. VII. 47 fol. 2r der Biblioteca Nazionale in Florenz. P. Gabriel Löhr vermutet laut gütiger Mitteilung, daß dieser Johannes Cufi Theutonicus identisch sei mit Johannes Cusin, Provinzial der Teutonia 1368—1372.

[7] Eine gründliche inhaltliche Behandlung und Würdigung des Sentenzenkommentars Johannes von Sterngassen bietet die in der Zeitschrift Divus Thomas 1926 erscheinende Abhandlung von A. Landgraf, Johannes Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar.

öffentliche hier diese Quaestio, aus der die Arbeitsweise und der entschieden thomistische Standpunkt des Johannes von Sterngassen deutlich ersichtlich ist.

Quaestio est, utrum et angeli vel plures sint eiusdem speciei?

Et arguitur quod sic. Quecumque conveniunt in suo nobilissimo conveniunt in differentia formali et per consequens in specie. Differentia enim est nobilissimum rei. Sed omnes angeli conveniunt in suo nobilissimo puta in intellectualitate. Ergo conveniunt in specie.

Contra: In hiis que sunt eiusdem speciei non est invenire prius et posterius secundum philosophum in 3. Metaph. Sed in angelis etiam unius ordinis sunt primi, ultimi et medii secundum Dionysium 4. cap. Angelice Hierarchie. Ergo, etc.

Respondeo. Circa istam questionem occurrit dubium, utrum angeli sint eiusdem generis. Sed hoc dimittendo directe respondeo ad questionem et dico, quod in ea sunt quinque opiniones. Quidam dicunt, quod angeli possunt convenire in specie, differe tamen per materiam, que in eis est. Et ista opinio est antiqua, que ab omnibus reprobatur. Cuius ratio est. Si in angelis est materia et per hanc differunt vel in diversis erit eadem materia vel alia et alia. Si eadem, ergo diversa supposita angelorum erunt in essentia, quod solum est privilegium trinitatis. Si alia et alia, vel erit alia secundum partem vel secundum se totam. Si primo modo, contra: Pars est per quantitatem, angelus autem est incorporalis. Si secundo modo, contra: Materia differentes essentialiter differunt genere et per consequens specie. Ergo non numero tantum.

Ideo est alia opinio moderna. Quia in Angelo differt essentia et esse, ideo per hoc possunt differre, quia nunc angelus habet modum essendi alium quam habet alius. Sed istud falsum est, quia receptum non distinguit recipiens distinctione numerali sed magis e converso. Modus autem essendi in angelis est quid receptum in naturis ipsorum. Ergo non est determinans, sed magis determinatur. Preterea quod prius est non distinguit quod posterius est neque multiplicat. Sed esse est prius essentia. Ergo, etc. Preterea si modus essendi sive esse determinaret essentiam angeli, sequeretur, quod esse esset differentia individui. Sed hoc non potest esse, cum sit communissimum. Sed dices forte, quod quamvis esse de se sit communissimum, tamen hoc est particulare. Sed hoc nihil valet, quia sicut esse presupponit essentiam, ita hoc esse hanc essentiam.

Unde est alia opinio magistri H(enrici) de Gandavo, qui dicit, quod non obstante immaterialitate angelorum adhuc possunt multiplicari per relationem sub una specie sicut in divinis ex relatione Patris ad Filium multiplicantur persone. Relatio enim etiam locum habet in creaturis. Ergo, etc. Sed illud est

falsum. Relatio enim non distinguit nisi ab opposito relativo. Ergo creature (?) non distinguunt nisi creaturam a creatore. Ideo in divinis est tantum relatio originis. Unde nota, quod ista opinio non vult dicere nisi quod angelus distinguitur ab angelo nisi relatione que fundatur super aliam et aliam creationem. Sed relatio talis facit magis convenire cum creatura quam differe. Preterea sequeretur, quod duo supposita essent sive esse possent in eadem essentia, quod est impossibile. Preterea opera Trinitatis sunt indivisa. Ergo eadem est operatio angelorum.

Et ideo est quarta opinio Ioannis Parisiensis quod nunc angelus differt ab alio non per materiam nec per alium modum essendi nec per relationem, sed per accidens pure privativum, quia essentia rei communicabilis est pluribus, ut dicitur 1⁰ de Celo et Mundo. Essentia autem ut est in supposito determinato incommunicabilis est. Sed ad hoc determinatur per incommunicabile esse, quod est accidens privativum et sic duo angeli differunt numero per incommunicabilitatem, quia si per essentiam distinguerentur, differrent per speciem. Sed quamvis ista opinio sit apparens, tamen falsa est. Quod probatur tripliciter. Primo sic. Numquam opposita debentur uni et eidem per se, sed incommunicabile esse sequitur omnia individua et est commune omnibus. Ergo non distinguit unum particulariter ab alio. Preterea incommunicabile competit cuilibet supposito. Ergo non determinat suppositum. Preterea si sic, ergo suppositum et substantia constituerentur per privativum quod est inconveniens.

Ideo est quinta opinio Doctoris nostri et Commentatoris, qui dicunt, quod omnes angeli differunt specie. Quod sic probant. Incommunicabilitas in eadem essentia est per materiam. Sed angeli, cum sint intellectuales, sunt immateriales. Ideo commentator dicit in II. Metaph., quod in separatis a materia est numerus specierum et individuorum. Sed ista opinio impugnatur tribus mediis. Primo sic: Essentie angeli non repugnat, quin possit communicari. Ergo possibile est esse plura supposita unam essentiam et naturam communicantia. Omnis enim forma, ut videtur, de se est communicabilis. Preterea in angelis est dare speciem. Species autem secundum Porphyrium predicatur actu vel habitu de pluribus. Ergo, etc. Preterea sicut se habet genus ad speciem, ita species ad individua. Respondeo: Circa solutionem primi argumenti sciendum est, quod hec propositio: Forma de se est communicabilis falsa est. Quod probatur auctoritatibus et ratione. Dicit enim auctor sex principiorum, quod forma est compositum contingens simplici et invariabili essentia consistens. Preterea in de Celo et Mundo dicitur: Cum dico celum, dico formam, cum dico hoc celum, dico materiam. Exponit se Philosophus et dicit, quod dico de forma, que est in materia non de indivisibilibus sicut unitas.

Aus dieser Quaestio ist die Arbeitsweise und auch der thomistische Stand-

punkt des Johannes von Sterngassen ersichtlich. Dieser enge Anschluß an den heiligen Thomas, den er mit Vorliebe als Doctor noster bezeichnet, zeigt sich besonders deutlich in seinem Sentenzenkommentar, wo er in der Tat in reichem Maße „ex summa et scriptis et questionibus fratris Thome", aus der theologischen Summa, dem Sentenzenkommentar (scripta) und den Quaestiones disputatae und Quodlibeta des englischen Lehrers schöpft. Überall zeigt sich eine tiefe Auffassung und vollständiges Durch- und Weiterdenken der thomistischen Lehre sowie eine scharfsinnige, kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen opiniones. Nur in einer Frage, in der Frage nach dem Unterschied von Wesenheit und Existenz geht Sterngassen merkwürdigerweise vom heiligen Thomas ab und löst diese Frage nicht im Sinne des realen Unterschiedes.[8] Am Rand steht hier in der Lilienfelder Handschrift (fol. 18v): Nota, quod in ista questione non sequitur determinationem fratris Thome, sed determinat secundum illum de Gandavo. Auch im Cod. Vat. lat. 1092 steht hier am Rand: Contra Thomam. Ich bin in meinem Akademievortrag näher auf Lehre und Methode im Sentenzenkommentar Johannes von Sterngassen eingegangen. Ich habe auch den Versuch gemacht, die deutschen Schriften dieses tiefen deutschen Dominikaners, in dessen denkgewaltigem Geiste Scholastik und Mystik zusammenklingen, in Parallele zu seinem großen lateinischen Werke zu stellen. Ich kann hier auf die deutschen Schriften Johannes von Sterngassens, über welche neuestens W. Stammler Mitteilungen auch aus der niederdeutschen Mystik gemacht hat,[9] nicht weiter eingehen. Wir können mit freudiger Spannung und Erwartung der Gesamtausgabe der deutschen Schriften Johannes von Sterngassen, die Philipp Strauch uns schenken wird, entgegensehen. Für die Geschichte der Scholastik und Mystik ist als Ergebnis meiner Auffindung von Sterngassens Sentenzenkommentar zu buchen, daß Johannes von Sterngassen wie auch Gerhard von Sterngassen und Nikolaus von Straßburg, nicht der neuplatonischen durch Ulrich von Straßburg, Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg vertretenen Richtung im Kreise der deutschen Dominikaner angehört, sondern ein ausgesprochener Vertreter und hervorragender Kenner der thomistischen Lehrrichtung ist und der deutschen Thomistenschule des Predigerordens beigezählt werden muß. Dieser Sentenzenkommentar, der seiner ganzen Richtung nach zu den ältesten Sentenzenwerken der Thomistenschule zählt und noch im 13. Jahrhundert, vielleicht bald nach dem Tode des heiligen Thomas ent-

[8] Ich habe diesen Text veröffentlicht im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, 1903, 43 ff.

[9] W. Stammler, Studien zur Geschichte der Mystik in Norddeutschland. Archiv für Religionswissenschaft, XXII (1922), 153 ff.

standen ist, läßt uns in Johannes von Sterngassen keinen Schüler Meister Eckharts erkennen. Ich habe in meinem Akademievortrag sogar die Vermutung ausgesprochen, daß Johannes von Sterngassen ein unmittelbarer Schüler des heiligen Thomas gewesen ist.

Eine nicht unerhebliche Bereicherung unserer handschriftlichen Kenntnis des Johannes von Sterngassen gibt uns Cod. A 913 der Biblioteca municipale von Bologna. Diese für die Geschichte der ältesten Thomistenschule beachtenswerte Handschrift, auf welche mich P. Pelster S. J. aufmerksam machte, enthält an erster Stelle (fol. 1^r—19^v) den Anfang eines Kommentars zum ersten Buche der Sentenzen, der sich mosaikartig aus Texten von Vertretern der ältesten Thomistenschule zusammensetzt. Hieran reihen von fol. 23^r—46^v sich anonyme Quaestiones quodlibetales. Hierauf folgt von fol. 47^r—64^v der Tractatus de intellectu et voluntate fratris Hervei Britonis ordinis praedicatorum contra Henricum de Gandavo, ein Teil der in anderen Handschriften ganz überlieferten großen Streitschrift der Hervaeus Natalis gegen die Quodlibeta des Heinrich von Gent. Von Interesse ist noch das letzte Bestandstück der Handschrift, eine Verteidigungsschrift der thomistischen Lehre gegen das bekannte Correctorium des Franziskaners Wilhelm de La Mare. Als Verfasser dieser Verteidigungsschrift, die mit den Worten beginnt: Queritur, quomodo divina essentia videatur a beatis et quod non per similitudinem ostendit frater Thomas parte prima qu. LVI auctoritate canonum et auctoritate beati Augustini et ratione, ist in der Handschrift: Fr. Ioannes Parmensis ord. pred. genannt. Es handelt sich um die von Kardinal Ehrle[10] als „das ruhigere Correctorium Corruptorii" bezeichnete Verteidigungsschrift, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit dem Dominikaner Durandus von Aurillac zugeteilt wird. Durch diese aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts stammende Handschrift von Bologna ist nunmehr der Dominikaner Johannes von Parma als der wirkliche Verfasser festgestellt.

Doch für unsere Untersuchungen über Johannes von Sterngassen kommt das erste Stück der Codex wegen der verschiedenen Texte von Vertretern der ältesten Thomistenschule in Betracht. Die Autoren, aus denen Stellen hier angeführt sind, sind folgende: Petrus de Alvernia, Durandus, Ioannes Parisiensis (= Ioannes Quidort von Paris O. Pr.), Guillelmus Anglicus (wohl identisch mit dem Engländer Wilhelm von Hotun) und Ioannes Coloniensis. Es ergibt sich nun die Frage, ob dieser Ioannes Coloniensis, von dem eine stattliche Anzahl teilweise ziemlich umfangreicher Texte sich hier findet,

[10] Fr. Kardinal Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin. Zeitschrift für kath. Theologie 37 (1913), 289—293.

unser Johannes von Sterngassen ist. Ein Vergleich dieser Zitate mit dem Sentenzenkommentar des Johannes von Sterngassen berechtigt uns sofort, diese Frage zu bejahen. Auf fol. 2ᵛ der Handschrift von Bologna beginnt Ioannes Coloniensis die Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, also: Queritur, utrum theologia sit scientia. Ad hoc respondent quidam et dicunt sine omni distinctione, quod theologia sit scientia. Im Sentenzenkommentar des Johannes von Sterngassen (Cod. Vat. lat. 1092 fol. 1ʳ) ist genau derselbe Anfang: Respondent quidam et dicunt sine omni distinctione, quod theologia sit scientia. Die Frage, ob die Theologie eine spekulative oder praktische Wissenschaft sei, beginnt Ioannes Coloniensis im Bologneser Codex also: Quando queritur, utrum theologia sit practica vel speculativa, respondent quidam et dicunt, quod non est speculativa nec practica, sed affectiva. Auch im Sentenzenkommentar des Johannes von Sterngassen beginnt die Lösung dieser quaestio also: Respondent quidam et dicunt, quod nec est speculativa nec practica, sed potius affectiva. Eine Übereinstimmung, die auf den gleichen Autor hinweist, findet sich in der Frage nach dem Unterschied von Wesenheit und Existenz, die ja Johannes von Sterngassen nicht im Sinne der thomistischen distinctio realis löst.

Ich stelle zwei Textstücke einander gegenüber:

Ioannes Coloniensis
(Cod. Bonon. A 913 fol. 14ᵛ).

Praeterea si esse addit naturam aliquam super essentiam, natura illa aut erit materia aut forma aut compositum. Non autem natura illa, que dicitur esse, potest esse compositum, quia esse est formalius, cum esse compositum formaliter subsistat per esse; nec materia eadem ratione; nec etiam forma, quia tunc in omni re creata essent plures forme substantiales.

Iohannes de Sterngassen
(Cod. Vat. lat. 1092 fol. 7ᵛ).

Preterea si esse addit naturam aliquam super essentiam, natura illa aut erit materia aut forma aut compositum. Non autem compositum, quia esse est formalius composito, cum compositum subsistat per ipsum esse; nec materia quia est enim potentia; nec forma accidentalis: non enim potest esse, quod forma accidentalis sit esse substantiale, nec substantialis, quia tunc sequeretur in omni re creata esse plures formas.

Es unterliegt sonach keinem Zweifel, daß der Ioannes Coloniensis der Bologneser Handschrift und Johannes von Sterngassen ein und dieselbe Persönlichkeit sind, zumal überhaupt kein anderer Thomist mit dem Namen Ioannes Coloniensis aus dieser Zeit bekannt ist.

In diesen Texten Johanns von Sterngassen in der Handschrift von Bologna tritt uns auch ein scharfer polemischer Zug entgegen. Namentlich an einer

Stelle, wo er gegen Durandus polemisiert, macht er eine recht temperamentvolle Äußerung: Hoc oportuit facere in hac questione, ne multoties idem scriberetur, quia Durandus est quidam latrunculus Petri de Alvernia sicut sunt communiter omnes Gallici utpote homines nullius inventionis existentes (fol. 4v). Es treten hier nationale Gegensätze in der Scholastik uns entgegen, wie sie sonst in solcher Schärfe in der mittelalterlichen Polemik selten vorkommen dürften.

Ich will hier auf diese Texte des Ioannes Coloniensis weiter nicht eingehen, ich will auch für jetzt die Frage nicht erörtern, ob diese Texte alle dem Sentenzenkommentar des Johannes von Sterngassen entnommen sind oder aber auch dessen Quaestiones disputatae oder quodlibetales teilweise entstammen, ich will hier nur die Benennung Ioannes Coloniensis in ihrer Tragweite für die Biographie, näherhin für die Herkunft des Johannes von Sterngassen kurz erörtern. Nikolaus Paulus,[11] der bekannte und hochverdiente Erforscher der Geschichte des Ablasses, hat in einer Rezension meines mehrfach genannten Akademievortrages dagegen Stellung genommen, daß ich gleich anderen Autoren den Johannes von Sterngassen der Stadt Köln zugewiesen habe. Nikolaus Paulus hält mit Berufung auf Ch. Schmidt (Revue d'Alsace 1896, 324, 328), der in Straßburg in einer Urkunde von 1327 einen Ritter von Sterngasse nachgewiesen hat, daran fest, daß Straßburg die Heimat des Johannes von Sterngassen ist. Dem gegenüber möchte ich nun in der Bezeichnung Ioannes Coloniensis einen deutlichen Hinweis darauf sehen, daß Johannes von Sterngassen tatsächlich ein Sohn der Stadt Köln gewesen ist. Die Charakterisierung eines Scholastikers dieser Zeit durch einen Ortsnamen deutet doch in der Regel auf dessen Geburtsort hin. Wenn Albertus Magnus, der doch mit Köln ganz verwachsen war, auch als Albertus Coloniensis bezeichnet wurde, so dürfte dies eine Ausnahme sein.

Von Gerhard von Sterngassen, der in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts im Kölner Kloster als Seelsorger wirkte, ist bisher nur eine deutsche Predigt, die er am Antoniustage im Kölner Antoniuskloster gehalten hat, als Bestandteil des von Fr. Pfeiffer edierten Heiligenlebens Hermanns von Fritzlar gedruckt. Quétif-Echard teilen Gerhard von Sterngassen zwei lateinische Werke zu: Medulla (nach anderen Medela animae) und Recreatio animae, ohne aber diese Werke aus den Handschriften nachweisen zu können. Es handelt sich aber nur um ein einziges Werk, dessen handschriftliche Überlieferung in neuester Zeit bekannt geworden ist. Cod. 589 der Stadtbibliothek zu Trier enthält den ganzen Text des Liber qui dicitur pratum animarum compilatus a fratre Gerardo dicto de Sterrengassen ordinis predicatorum. Der

[11] Historisches Jahrbuch 43 (1923), 146 sq.

zweite Teil des Werkes ist im Cod. 126 des Priesterseminars in Trier uns erhalten. Ich habe nun in dem anonymen Münchner Codex Clm. 13587 (s. XIV) das ganze Werk und zwar unter dem Titel Medela languentis anime feststellen können und habe in meinem erwähnten Münchener Akademievortrag eine inhaltliche Analyse und Würdigung des ganzen Werkes gegeben. Hiebei konnte ich wahrnehmen, daß Gerhard von Sterngassen in inniger, teilweise wörtlicher Abhängigkeit von der Gnaden- und Tugendlehre des heiligen Thomas steht. Als besonders bedeutsam habe ich die Abschnitte über die Gaben des Heiligen Geistes und über die acht Seligkeiten, wo bei der sechsten Seligkeit ein ausführlicher Traktat über die vita contemplativa eingefügt ist, bezeichnet, da wir hier von einem deutschen Mystiker eine im Anschluß an den heiligen Thomas entwickelte Theorie der Mystik vor uns haben. P. Gabriel Loehr O. Pr. in Düsseldorf wird sich durch eine Edition dieses schönen, frisch und warm geschriebenen Werkes den Dank der Freunde und Kenner der mittelalterlichen Scholastik und Mystik sichern. Auf ein Exzerpt aus der Medela languentis anime, das sich in Cod. 358 der Universitätsbibliothek zu Utrecht befindet, hat uns Dom J. Huyben O. S. B., einer der besten Kenner der Überlieferungsgeschichte der mittelalterlichen Mystik, aufmerksam gemacht.[12]

Nikolaus von Straßburg, der Meister Eckhart persönlich nahe stand, hat durch seine dramatisch lebendigen, volkstümlichen und packenden deutschen Predigten, die eine gewisse Verwandtschaft mit Berthold von Regensburg aufweisen, die Beachtung und Wertschätzung der Germanisten gefunden. Weniger ruhmvoll zeigte sich uns Nikolaus von Straßburg durch seinen lateinischen Traktat de adventu Christi, den Denifle in zwei Handschriften wieder aufgefunden und als Plagiat aus den beiden Abhandlungen des Johannes Quidort von Paris de adventu Christi secundum carnem und De antichristo nachgewiesen hat.[13] Das scharfe Urteil P. Denifles über Nikolaus von Straßburg erfährt eine wesentliche Milderung und Einschränkung dadurch, daß wir jetzt auch diesen Straßburger Dominikaner als Verfasser einer groß angelegten und selbständig durchdachten philosophischen Summa im Geiste des heiligen Thomas kennen. Ich habe in meinem schon mehrfach erwähnten Münchener Akademievortrag den Weg, auf welchem ich diese Summa entdeckt habe, näher geschildert. Ich hatte in der ungedruckten Catena entium des Dominikaners Heinrich von Herford, die ich in den Codd. F. 370 und F. 371 der Erfurter Bibliothek durchgesehen hatte, 76 teils größere, teils kleinere

12 Dom J. Huyben O. S. B., Un traité de vie contemplative. La vie spirituelle, 4e année. Tome VIII 1923 [260].

13 H. Denifle, Der Plagiator Nikolaus von Straßburg. Archiv IV (1888), 312—329.

Textfragmente, denen die Bemerkung Nicolaus de Argentina oder Nicolaus de Argentina in summa beigefügt ist, vorgefunden und abgeschrieben. Ich fand nun an Ostern 1921 in dem anonymen Cod. Vat. lat. 3091, einer gewaltigen Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts, diese 76 Texte als organische Bestandstücke der anonymen großen philosophischen Summa, die diese vatikanische Handschrift uns darbietet. Damit habe ich auf ähnliche Weise wie den Sentenzenkommentar Johannes von Sterngassen die philosophische Summa des Dominikaners Nikolaus von Straßburg entdeckt. Ich habe in meinem Akademievortrag im Grundriß den Aufbau dieser umfangreichen unvollendet gebliebenen Summa vorgeführt und auch das Vorwort abgedruckt. Aus diesem Vorwort wiederhole ich hier nur den Satz: Presens opusculum ordine quattuor causarum in quattuor libros philosophorum et doctorum et maxime doctorum ordinis mei et specialiter venerabilium doctorum fratris Thome de Aquino et domini Alberti duorum magnorum luminarium ecclesie dicta connectendo sic distinxi etc. Nikolaus von Straßburg schreibt seine große Summa im engen Anschluß an Thomas von Aquin und Albert den Großen. Albert d. Gr. inspiriert hauptsächlich die naturwissenschaftlichen Partien, während in metaphysischen und psychologischen Fragen hauptsächlich der heilige Thomas ihm Führer ist. Die Bezeichnung Frater Thomas weist auf die Zeit vor 1323 als Abfassungszeit hin.

Ich will hier nur als Proben der Denk- und Arbeitsweise des Nikolaus von Straßburg in seiner Summa seine Darlegungen über die Art und Weise, wie Gott den menschlichen Willen bewegt (fol. 70^v) und wie Gott unmittelbar bei jeder Tätigkeit des geschöpflichen Agens mitwirkt, (fol. 52^v) anfügen. Propter tertium sciendum est, quod intellectus, sicut dictum est, movetur ab obiecto et ab eo, qui dedit virtutem intelligendi, ita voluntas movetur ab obiecto quod est bonum et ab eo, qui causat virtutem volendi. Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto a quocumque bono, non tamen sufficienter et efficaciter nisi a Deo. Non enim aliquod potest sufficienter movere aliquod mobile nisi virtute activa moventis excedat vel saltem adequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem voluntatis se extendit ad bonum in communi. Est enim eius obiectum bonum universale sicut et obiectum intellectus est ens. Licet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum solum Deus est bonum universaliter. Unde ipse solus implet voluntatem et sufficienter eam movet ad obiectum. Similiter autem virtus volendi a solo Deo causatur. Velle autem nihil aliud est quam inclinatio quedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universaliter. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis sicut in rebus humanis est dirigere ad bonum commune eius, qui preest multitudini. Unde de utroque modo proprium est Dei

movere voluntatem, sed maxime, secundo modo interius eam inclinando. Sed si obiciatur, ut probetur quod non possit movere voluntatem creatam: Omne enim quod movetur ad intrinseco cogitur, sed voluntas non potest cogi, etc. Preterea Deus non potest facere quod duo contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret. Nam voluntatem moveri est ex se moveri et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere. Dicendum ad primum, quod illud, quod movetur ab alio, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam. Sed si moveatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi sicut grave cum movetur deorsum a generante non cogitur. Sic igitur Deus movet voluntatem et non cogit ipsam, quia dat eius propriam voluntatem. Ad aliud dicendum, quod moveri voluntarie est moveri ex se i. e. a principio intrinseco. Sed illud principium intrinsecum potest esse ab aliquo principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat, quod movetur ab alio.

Von großem Interesse für die Auffassung der ältesten Thomistenschule und damit auch des heiligen Thomas selbst vom concursus divinus sind die folgenden Darlegungen de Nikolaus von Straßburg (fol. 72ᵛ).[14]

Si plene volumus intelligere, quomodo Deus immediate operetur in omni opere nature ymaginabimur, quod agens naturale in omni suo opere innititur virtuti divine et operatur per illam immediate. Illa virtus autem divina non operatur alia virtute non quod moveatur (?) et fulcimentum recipiat a virtute alia. Secundum hunc ergo modum Deus operatur omnino immediate, quia in operando non est organum alicuius, sed omnia sunt organa ipsius et ipse omnia principaliter operatur. Rursus agens naturale non solum non potest aliquem effectum nisi innitatur virtuti divine, sed etiam non potest in (fol. 73ʳ) aliquem effectum nisi illum effectum immediate et proxime operetur Deus, quia Deus, cum sit causa in actu omni, immediate operatur omnia. Deus ergo omne opus nature operatur immediate i. e. principaliter et operatur esse tale immediate et proxime.

Hiis itaque prelibatis facile est videre, quomodo operatur Deus et quomodo natura. Nam idem effectus est a Deo et a natura et totus a Deo et totus a natura, aliter tamen a Deo et aliter a natura. Imaginabimur quidem, quod omnes effectus naturales conveniunt et differunt. Conveniunt in eo quod sunt ens, et (differunt) in eo, quod habent tale esse ut puta esse calidum vel esse frigidum. Quia ergo causae universales et particulares sunt multe et diverse, Deus est autem causa universalis et una, omnes effectus sunt immediate a Deo, uniuntur et conveniunt in esse, et omnes isti effectus naturales sunt na-

[14] Der Titel dieser Frage lautet: „Utrum Deus agat omnia immediate vel mediantibus aliis causis". Voraus geht die Frage: „Utrum Deus operetur in omni operatione creature".



tura ut differunt et ut habent tale esse. Totum ergo facit immediate Deus, sed non facit immediate totaliter, nisi equivocaremus immediate. Sed sicut fecit Deus immediate totum, ita, si vellet, posset facere immediate totaliter, et in prima productione rerum ad quam nihil operata sunt secunda agentia, Deus quemlibet effectum produxit et immediate totum et immediate totaliter. Nunc autem, quia vult dignitatem suam communicare creaturis et vult, quod ipse creature sint causa et habeant operationes proprias, quemlibet effectum naturalem producit Deus immediate totum, sed non immediate totaliter et illum eundem effectum facit natura immediate totum, sed non immediate totaliter ut istum effectum, qui est comburere et est esse et est tale esse calidum. Ut est esse et ut convenit cum quolibet alio effectu, sic est immediate a Deo, sed ut est tale esse et ut differt ab aliis effectibus, sic est immediate a natura. Unde Dionysius 5° de divinis nominibus vult, quod Deus potissime laudatur ab hoc effectu, quod est esse, quia est primus et omnibus communis. Comburere ergo est immediate a Deo, sed non totaliter id est non secundum omnen sui acceptationem, sed immediate est a Deo ut est ens et ut est esse, immediate autem est a natura, ut est tale ens et tale esse. Unum ergo et eundem effectum operatur Deus per seipsum immediate et operatur ipsum mediante natura. Operatur autem ipsum immediate ut est esse et ut accipitur secundum rationem universalem et operatur ipsum mediante natura ut est tale esse et secundum rationem specialem.

II. JAKOB VON METZ.

Unter dem Gesichtspunkte der Zugehörigkeit zum damaligen römischen Reiche deutscher Nation — das Dominikanerkloster Metz gehörte zur Ordensprovinz Francia — kommt in diesem Zusammenhange auch in Betracht der Dominikaner Jakob von Metz, einer von den zahlreichen Scholastikern, deren eigentliche Entdeckung wir dem Forschungsgenie P. Denifles verdanken. Quétif-Echard wußten wohl aus dem Schriftstellerkatalog des Laurentius Pignon, daß der Dominikaner Jacobus Mettensis einen Sentenzenkommentar verfaßt habe, aber sie konnten über Verfasser und Werk keine bestimmten Aufschlüsse geben.[15] Der Stamser Katalog hat schon lange vor Pignon die Bemerkung: „Jacobus Mettensis scripsit lecturam super sententias".[16] Die Münchener Handschrift Clm. 3749, die ihrem Schriftcharakter nach dem endigenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhundert entstammt, enthält Quaestiones in I et II Sententiarum. In der ersten Auflage des Mün-

[15] Quétif-Echard I, 727.
[16] Denifle, Archiv, II, 229.



chener lateinischen Handschriftenkataloges ist als Inhalt dieses Codex angegeben: (Petri de Alliaco) Quaestiones in Lombardi Sententiarum libros I et II. Schon vom paläographischen Standpunkte aus ist es a priori abzulehnen, eine eher vor als nach 1300 geschriebene Handschrift dem Pierre d'Ailly zuzuteilen, der ja 1420 gestorben ist. P. Denifle hat nun bei genauer Durchsicht der Handschrift am Schlusse des 1. Buches fol. 74 die Notiz: Explicit Jacobus Metensis festgestellt und damit in dieser Münchener Handschrift den Sentenzenkommentar des Jakob von Metz nachgewiesen. Es hat P. Odilo Rottmanner O. S. B., der gelehrte Bibliothekar von St. Bonifaz in München und Freund P. Denifles, auf diesen Fund Denifles in der Literarischen Rundschau hingewiesen. In der zweiten Auflage des Münchener Handschriftenkataloges ist jetzt auch richtigerweise der Inhalt des Codex: Jacobi Mettensis Quaestiones in Lombardi Sententiarum libros angegeben. Das Initium des Sentenzenkommentars lautet: Utrum theologia sit scientia. Arguitur, quod non, quia scientia est de universalibus, theologia non est de universalibus, sed de particularibus.

Dieses Initium wies mir den Weg zur Auffindung noch anderer Handschriften dieses Sentenzenkommentars. In einer zweiten Münchener Handschrift Clm. 14383, fol. 40ʳ—63ᵛ findet sich anonym der größere Teil des ersten Buches. Das Werk bricht plötzlich fol. 63ᵛ mitten in der Quaestio: Utrum angelus sit in loco ab. Es folgt unmittelbar darauf das Quodlibetum III des heiligen Thomas: Incipit quodlibet fratris Thome de Aquino de ordine fratrum predicatorum parisius in paschate anno domini MCC Septuagesimo. Der Katalog erwähnt bei der Beschreibung dieses interessanten Miszellankodex dieses Stück der Handschrift überhaupt nicht, wie auch bei Erwähnung der fol. 81ʳ beginnenden Quaestiones in librum sex principiorum Gilberti Porretani der am Schluß fol. 83ʳ ganz deutlich angegebene Autorname übersehen ist: Expliciunt questiones super librum sex principiorum date a domino Andrea de Cornubia. Dieses im Clm. 14383 enthaltene Stück des Sentenzenkommentars Jakobs von Metz enthält einige Fragen, die im Clm. 3749 fehlen, so auf fol. 50ʳ: Utrum per processionem Spiritus Sancti in mentem scilicet per donum gratie mens elevetur supra mundum, ita quod verius sit in celo quam in mundo quamvis in corpore existente in mundo et sic verius sit ubi amat quam ubi animat; fol. 53ʳ: Utrum caritas possit augeri in infinitum; fol. 54ʳ: Utrum caritas possit minui; fol. 61ʳ: Utrum nomen principii dicatur univoce in divinis et in creaturis. Weiterhin ist diese zweite Münchener Handschrift beachtenswert durch ihre erläuternden Randnotizen, in denen häufig auch auf die Schriften des heiligen Thomas mit genauer Zitierung der betreffenden Stellen verwiesen ist. Es sind besonders die theologische Summa, der

Sentenzenkommentar (Scriptum), De potentia und zweimal (fol. 47^r und 50^v) die Quodlibeta zitiert. Nirgends ist in diesen Randnotizen Thomas als Sanctus bezeichnet, weswegen auch diese Notizen schon vor 1323 anzusetzen sind. Der englische Lehrer wird auch kurzhin als Doctor bezeichnet. Interessant sind auch die am Rande angebrachten Hinweise auf andere Scholastiker. Ich gehe sogleich hier auf dieselben ein, da ich mich in den unten folgenden Darlegungen über Jakob von Metz hauptsächlich an Clm. 3749 halten werde. Auf fol. 49^r und 52^r ist Hervaeus Natalis zitiert. Auf fol. 57^r lesen wir am Rande den Namen Johannes Parisiensis als Vertreter einer im Text entwickelten opinio: quod unum quod est principium numeri addit etiam rem positivam super unum, quod convertitur cum ente. Jakob von Metz polemisiert gegen diese opinio. Dieser Johannes Parisiensis ist der bekannte Dominikanertheologe Johannes Quidort von Paris. Sehr interessiert hat mich die Notiz auf fol. 48^v: hoc solvitur bene in thomasino. Mir scheint diese Notiz wertvoll für die Lösung des Thomasinusproblems d. h. der Frage, wer und was unter dem in Handschriften der alten Thomistenschule oftmals zitierten Thomasinus zu verstehen ist. Ich will hier auf eine nähere Erörterung dieser Frage nicht eingehen, sondern bei einer anderen Gelegenheit über den in verschiedenen Handschriften überlieferten Sentenzenkommentar des Thomasinus ausführlicher handeln. Ich will nur die Form, in der hier Thomasinus zitiert wird: hoc solvitur bene in (nicht a) Thomasino ins Auge fassen und darin einen Hinweis darauf finden, daß Thomasinus überhaupt nicht der Name eines Scholastikers, — der später lebende von Quétif-Echard erwähnte Dominikaner Thomasinus von Ferrara kommt schon aus chronologischen Gründen nicht in Betracht —, sondern die Benennung eines Buches ist, eines Sentenzenkommentars, der wegen seiner getreuen, kurz gefaßten Darstellung der Theologie des heiligen Thomas den Namen Thomasinus führt. Der Verfasser dieses Thomasinus ist, wie ich hier nur kurz mitteilen kann, der Dominikanerkardinal Wilhelm Petri de Godin. Clm. 3749 führt uns auch noch zur Auffindung einer dritten Handschrift, die nicht bloß die beiden ersten Bücher, sondern alle vier Bücher des Sentenzenkommentars des Jakob von Metz enthält. Es ist dies Cod. 122 Burghes. der vatikanischen Bibliothek. Msgr. A. Pelzer hat in seinen so überaus wertvollen Untersuchungen über die Handschriften des Gottfried von Fontaines auch diesen Codex, dessen erstes Stück (fol. 1^r bis 114^v) den Sentenzenkommentar des Jakob von Metz bildet, auf das eingehendste beschrieben.[17] Den Verfasser konnte der scharfsinnige Forscher,

[17] A. Pelzer, Godefroid de Fontaine, Les manuscrits de ses „Quolibets" conservées à la Vaticane et dans quelques autres Bibliothèques, Extrait de la Revue Néo-Scholastique de Philosophie, Louvain, 1913, 36 ff.



da ihm die Münchener Handschrift nicht zur Verfügung stand, nicht angeben, er bemerkt nur, daß die tituli mancher Quaestiones an Petrus von Palude gemahnen. Zur Charakteristik des Werkes bemerkt Msgr. Pelzer weiter, daß der Autor die Lehrmeinungen des heiligen Thomas, des Aegidius von Rom, des Gottfried von Fontaines und Peter (von Auvergne ?) diskutiert. Speziell im dritten Buche ist am Ende der Quaestionen und besonders bei der Lösung von Einwänden allenthalben auf die theologische Summa des heiligen Thomas und oft auch auf seinen Sentenzenkommentar (Scriptum) verwiesen. Leider sind die Randbemerkungen beim Einbinden der Handschrift teilweise weggeschnitten worden.

Der Sentenzenkommentar, den wir so in dieser Borghesehandschrift ganz und in zwei Münchener Handschriften teilweise vor uns haben, ist ein wichtiges und das gegenwärtig einzige Hilfsmittel, um die wissenschaftliche Richtung des Jakob von Metz zu bestimmen und ihm seinen Platz in den Schulen der Hochscholastik anzuweisen. Mandonnet reiht Jakob von Metz in die ältere augustinisch gerichtete Dominikanerschule ein und stellt ihn mit Roland von Cremona, Hugo von Saint-Cher, Petrus von Tarantasia, Richard von Fishacre, Robert Kilwardby usw. zusammen.[18] Er schreibt über ihn: „Jaques de Mandres, qui était prieur de Metz, en 1251, mais n'enseigna pas à Paris, a écrit des Questions sur les livres des Sentences. On possède les questions relatives aux deux premiers livres (Clm. 3749)". Es liegt allerdings die Vermutung nahe, daß ein Dominikaner, der 1251 Prior in Metz gewesen ist und um diese Zeit allenfalls auch einen Sentenzenkommentar geschrieben hat, der älteren augustinischen Richtung angehört. Indessen ist dieser unser Sentenzenkommentar des Jakob von Metz aus späterer Zeit, die allerdings dem heiligen Thomas noch nahe ist. Das Werk ist, wenn nicht noch im dreizehnten Jahrhundert, so doch im Anfang des 14. Jahrhunderts entstanden. Es fügt sich in die zahlreichen Sentenzenkommentare aus der ältesten Thomistenschule nach Problemstellungen und Problemlösungen vortrefflich ein und enthält auch häufig Verweise auf Thomas im Texte wie auch am Rand. Schon das Initium: „Utrum theologia sit scientia. Arguitur quod non quia scientia est de universalibus, theologia non est de universalibus", erinnert an spätere Zeit und an die Sentenzenkommentare eines Bernhard von Trilia, Johannes Quidort von Paris, Johannes von Sterngassen, Jakob von Lausanne usw. Die Sentenzenkommentare aus der Mitte und nach der Mitte des 13. Jahrhunderts haben ja in ihrer Spitze meist einen schwungvollen Prologus, der sich an ein schön gewähltes Bibelmotto anschließt. Im Texte selbst kommt Jakob von

[18] P. Mandonnet, La théologie dans l'ordre des Frères Prêcheurs, Dictionnaire de théol. cath., VI, 860.

Metz mehrfach dazu, Thomas zu nennen. Um Belege hiefür zu erbringen, so bringt er bei Besprechung der Frage: Utrum potentie anime originantur ab anima effective (Clm. 3749, fol. 8ᵛ) gegen Schluß die folgende Bemerkung: Alia est opinio, quod potentie anime originantur ab anima non per modum causalitatis effective sed per modum resultationis et hoc videtur sensisse Thomas, quia in uno loco dicit quod anima comparatur in multiplici genere cause ad suas potentias scilicet in genere cause materialis efficientis et finalis. Alibi dicit quod anima est causa potentiarum in genere cause efficientis non tamen per aliquam actionem. Cum ergo impossibile sit, quod anima proprie loquendo sit causa efficiens nisi per actionem, oportet dicere, quod hoc intellexit per resultationem quandam et concomitantiam naturalem, ut sit sensus, quod id quod est causa effectiva anime sit causa etiam potentiarum naturaliter et concomitative. Wir haben hier eine Probe der Thomaserklärung aus der ältesten Thomistenschule vor uns. Wir sehen, wie hier schwierige, anscheinend nicht übereinstimmende Thomastexte interpretiert und harmonisiert werden. Auf fol. 66ʳ im zweiten Buche bei Erörterung der Frage: Utrum res simul fuerint producte et distincte? steht im Texte selber: Vide tamen Thomam in ista questione ad maiorem dictorum securitatem. Indessen steht Jakob von Metz, wie wir dies ja auch sonst in der ältesten Thomistenschule bei aller Anhänglichkeit an den gefeierten und geliebten Doctor venerabilis Fr. Thomas wahrnehmen, mit einer gewissen Selbständigkeit den Problemen gegenüber und geht an der einen und anderen Stelle von Thomas ab, natürlich in sehr schonender Weise. An den Grundfragen und Eigenlehren der alten Thomistenschule hält er aber fast allenthalben fest. Ein Beleg einer bescheidenen Meinungsverschiedenheit gegenüber Thomas findet sich fol. 65ᵛ, wo er bemerkt: aliter solvit thomas und dann seine Bedenken dagegen äußert: Sed dubium est.

Die innige Beziehung dieses Sentenzenkommentars zu Thomas ist auch aus Randbemerkungen, die natürlich nicht von Jakob von Metz herrühren, ersichtlich. Oftmals besonders im ersten Buche, steht am Rand: „opinio Thome. mitunter z. B. fol. 22ʳ, 24ʳ ist auch die Notiz: „contra Thomam" angebracht, wo eben Jakob von Metz nicht mit Thomas übereinzustimmen scheint.[19] Bemerkt sei noch, daß auf fol. 49ʳ Petrus von Tarantasia (Petrus de Tharantasia) zitiert ist.

Zur Methode und Technik dieses Sentenzenkommentars Jakobs von Metz können wir feststellen, daß wir es hier mit Quaestiones, mit einer selbständigen vom Text des Lombarden losgelösten Behandlung der theologischen und

[19] Am Rande von Cod. Vat. Burghes. 122, fol 91ᵛ steht die Notiz: „Ergo frustra doctorem mordes".

auch philosophischen Probleme zu tun haben, welche durch die Titel der einzelnen Distinctionen des Sentenzenbuches irgendwie angeregt wurden. Für diese Quaestiones in libros Sententiarum war nur die Anordnung des Sentenzenbuches und dies oft nur im Großen und Ganzen, keineswegs aber der Text des Lombarden maßgebend. Der Sentenzenkommentar Jakobs von Metz war also kein eigentliches Commentum, keine Paraphrase zu den Sentenzen. Diese Scheidung in zwei Literaturformen der Sentenzenkommentare hat schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts eingesetzt. Wir haben z. B. in Jakob von Lausanne O. Pr. einen Verfasser und Vertreter beider Typen aus dieser Zeit der ältesten Thomistenschule.

In inhaltlicher ideengeschichtlicher Hinsicht treten bei Jakob von Metz alle die Fragestellungen auf, die für die Sentenzenkommentare der ältesten Schüler des heiligen Thomas charakteristisch sind. An der Spitze des ersten Buches stehen die Einleitungsfragen über das Wesen der Theologie: ob die Theologie eine Wissenschaft sei, in welchem Sinne sie Gott zum Gegenstand und Inhalt habe, ob sie einer anderen Wissenschaft untergeordnet sei und ob hinwiederum andere Wissenschaften zu ihr im Verhältnis der Unterordnung stünden, schließlich, ob sie als eine theoretische oder praktische Wissenschaft anzusehen sei.

Im Kommentar zum ersten Buch treten die in der alten Thomistenschule an bestimmten Stellen besprochenen psychologischen und metaphysischen Probleme auf: ob die Seelenpotenzen von der Seele selbst verschieden sind, ob die Seelenpotenzen effective aus der Seelensubstanz hervorgebracht werden, ob in Gott allein Wesenheit und Dasein sich nicht unterscheiden sondern identisch sind, ob die menschliche Seele ganz im ganzen Leibe und ganz in jedem Teile des Leibes gegenwärtig sei. Zu Beginn des 2. Buches begegnen wir den aus parallelen Sentenzenkommentaren und auch aus der Quaestionenliteratur der alten Thomistenschule uns geläufigen metaphysischen Erörterungen, ob eine ewige Weltschöpfung möglich sei und ob das geschöpfliche Sein in einem beständigen Werden sich befinde. In der Engellehre ist die Frage vom Unterschied zwischen Suppositum und Natur besprochen und natürlich auch die damals so viel bekämpfte thomistische Verneinung der Frage, ob mehrere Engel unter einer Spezies stünden, vorgetragen und verteidigt. In der theologischen Anthropologie des zweiten Buches erinnert uns die Fragestellung, ob zum Zustandekommen unseres geistigen Erkennens eine Spezies notwendig sei, an den seit Heinrich von Gent entbrannten Streit um die Spezies intelligibilis. Der Erkenntnispsychologie gehört auch die unmittelbar daran sich reihende Untersuchung an, ob das Phantasma ohne das abstrahierende Dazwischentreten des intellectus agens den intellectus possibilis zur Vollziehung



des Erkenntnisaktes bewegen könne. Mit der Leugnung der Spezies intelligibilis kommt ja auch der intellectus agens ins Wanken. Eine Streitfrage zwischen der Thomisten- und Franziskanerschule behandelt Jakob von Metz beim Thema, ob in der körperlichen Materie rationes seminales anzunehmen seien. Auffallenderweise finde ich keine eigene quaestio über die Einheit der Wesensform im Menschen. Schließlich sei auch noch auf die letzte Frage des zweiten Buches und damit des ganzen Werkes in der Münchener Handschrift hingewiesen: ob der Ordensmann oder der Untergebene überhaupt dem Oberen in allem gehorchen müsse. Ich mache auf diese Frage deswegen aufmerksam, weil sie ein Erkennungszeichen für Sentenzenzwecke von Dominikanern ist. Es ist hier in der Regel auf die Auffassung des Dominikanerordens vom klösterlichen Gehorsam hingedeutet: „fr. predicator", so bemerkt Jakob von Metz, fol. 58ʳ, „non tenetur ad aliquid quod est in regula quia ibi ponitur sed solum quia illud precipitur a prelato et hoc de forma professionis et est secundam regulam".

In den Einzelausführungen macht der Sentenzenkommentar Jakobs von Metz den Eindruck eines scharfdenkenden Theologen, der den Problemen in all ihren Verzweigungen nachgeht, keinen Schwierigkeiten ausweicht und über dem Hin und Her der Meinungen keineswegs die Klarheit, Übersicht und Selbständigkeit verliert. Die strenge Objektivität und leidenschaftslose Sachlichkeit der thomistischen Darstellungsweise hat sich auch diesem Anhänger des Aquinaten mitgeteilt. Wir wissen nichts über persönliche Beziehungen dieses Dominikaners zu Thomas, aber jedenfalls sind seine Quaestiones ein lehrreicher, bisher nicht gebrauchter Führer zum tieferen, inhaltlichen und geschichtlichen Verständnis der doctrina thomistica.

III. JOANNES PICARDI VON LICHTENBERG.

Zur deutschen Gruppe der ältesten Thomistenschule des Dominikanerordens zählt auch Johannes Picardi von Lichtenberg (de Lucemberg, de Lucidomonte). Die Mitteilungen von Quétif-Echard über das Leben und die Werke dieses Dominikanertheologen sind unvollständig.[20] Ein wesentlich vollständigeres Bild von der Persönlichkeit und vom literarischen Schaffen dieses Scholastikers hat uns P. Denifle[21] in großen Strichen zeichnen können. Auch E. Krebs[22] hat interessante neue Züge in das Lebensbild des Johannes von

[20] Quétif-Echard, I, 522—523. [21] Denifle, Archiv, II, 213, Anm. 19. Chartularium Universitatis Parisiensis, II, n. 682 und n. 690.

[22] E. Krebs, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Cl. Baeumker, V, 5—6. Münster, 1006, 9—12, 9; E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik (ebenda, XI, 3—4). Münster 1912, 11 f, 11*, 32* f. 41*, 59*, 73*, 75*, 90*.

Lichtenberg eingetragen und auch aus seinen ungedruckten Quaestionen Textstellen, welche sich mit dem Wesen und Charakter der theologischen Wissenschaft befassen, in dankenswerter Weise veröffentlicht. Neuestens hat A. Landgraf[23] dem Lebensgang und den Quaestiones disputatae des Johannes Picardi von Lichtenberg eine eingehendere monographische Darstellung gewidmet und namentlich mit großer Sorgfalt aus den Quellen alles zusammengetragen und zusammengeordnet, was für die Biographie dieses Dominikanertheologen von Belang ist. Ich will in folgendem dadurch neues zu bieten suchen, daß ich auf Textstücke des verloren gegangenen und noch nicht aufgefundenen Sentenzenkommentars unseres Dominikanertheologen, die ich aus einer Wiener Handschrift mir abgeschrieben habe, und die möglicherweise zur Entdeckung dieses Sentenzenkommentars führen könnten, hinweise. Ausserdem will ich methodische Wahrnehmungen und Bemerkungen, die ich mir bei der Durchsicht seiner ungedruckten Quaestiones oder Quodlibeta vor mehr als 20 Jahren gemacht habe, noch anfügen.

Johannes von Lichtenberg begegnet uns aller Wahrscheinlichkeit nach zum ersten Mal in einer Urkunde des Jahres 1303 als Lektor im Dominikanerstudium zu Köln. Da er in seinen Quaestionen wie auch in den Akten des Generalkapitels von Padua (1308) als baccalaureus Parisiensis bezeichnet wird, so müssen wir annehmen, daß er zuvor an der Pariser Universität studiert hat. Im Jahre 1308 wurde er durch das Provinzialkapitel zu Antwerpen zum Provinzial der Ordensprovinz Teutonia gewählt. Im Jahre 1310 wurde er durch das Generalkapitel zu Piacenza dieses Amtes enthoben und nach Paris geschickt, um die Würde eines Magisters der Theologie zu erlangen. Er erhielt hier denn auch am 3. November 1310 das Lizentiat der Theologie. Im Sommer 1311 begegnen wir ihm in Italien im Gefolge Kaiser Heinrichs VII. Am 4. April 1313 ernannte Papst Klemens V. Johannes von Lichtenberg zum Bischof von Regensburg, nachdem der Papst unter dem 31. März dieses Jahres die Besetzung dieses Bistums sich reserviert hatte. Da aber bereits vor der päpstlichen Reservation das dortige Domkapitel Nikolaus von Stachowitz zum Bischof gewählt hatte und auch der Papst nachträglich hiezu seine Bestätigung erteilte, bestieg Johannes von Lichtenberg den Regensburger Bischofsstuhl nicht. Von jetzt an berichten die Quellen nichts mehr über ihn.

Über die literarische Tätigkeit Johannes von Lichtenberg macht der Stamserkatalog die kurze Mitteilung:[24] Fr. Johannes de Lichtenberg, theutonicus, mag. in theologia, scripsit lecturam super sententias. Im Verzeichnis des

[23] A. Landgraf, Johannes Picardi de Lichtenberg, O. Praed., und seine „Quaestiones disputatae". Zeitschrift für katholische Theologie 46, 1922, 510—555. Vgl. R. Martin O. Pr. Divus Thomas 1924, 149—157. [24] Denifle, Archiv, II, 228.



Laurentius Pignon steht hier nur: fr. theutonicus mag. in theol. scripsit lecturam super sententias. Quétif-Echard lesen hier statt: theutonicus: Theudericus und wurden durch dieses Leseversehen dazu geführt, einen Theologen namens Theodericus einen von Dietrich von Freiberg verschiedenen Dominikanerschriftsteller Dietrich von Sachsen aufzuführen. Diese Verwechslung und Verwirrung ist durch Denifle beseitigt worden. Der Sentenzenkommentar des Johannes von Lichtenberg ist bis zur Stunde noch nicht aufgefunden. Die von mir früher vertretene Anschauung, daß der Sentenzenkommentar des Magisters Johannes Theutonicus des Cod. Vat. lat. 1092 und des Cod. Lilienfeld 102 unserem Johannes von Lichtenberg zuzueignen sei,[25] hat sich als irrig herausgestellt. Dieser Johannes Theutonicus ist, wie wir bereits oben sahen, kein anderer als Johannes von Sterngassen. Eine Reihe teilweise ziemlich ausgiebiger Fragmente aus dem Sentenzenkommentar des Johannes Picardi von Lichtenberg ist uns im Cod. lat. 2165 der Wiener Hofbibliothek. welche anonym den Sentenzenkommentar des Johannes Quidort von Paris darbietet, erhalten.

Hier möge es gestattet sein, Proben aus diesen Fragmenten zu bringen und zwar in der doppelten Absicht, einmal um die Methode Johannes von Lichtenberg zu veranschaulichen, sodann aber auch, um zur Entdeckung des ganzen Sentenzenkommentars die Wege zu ebnen. Finden sich diese Fragmente als organische Bestandteile eines anonymen Sentenzenkommentars, so ist dieser als das Werk Johannes von Lichtenberg erwiesen. Haben mich Randbemerkungen in der genannten Wiener Handschrift zur Feststellung des Sentenzenkommentars Johannes von Sterngassens geführt, so kann auf ähnliche Weise die Entdeckung des Sentenzenwerkes Johannes von Lichtenberg sich ermöglichen.

Auf fol. 78ᵛ des Cod. lat. 2165 der Wiener Hofbibliothek findet sich folgende Stelle aus dem Sentenzenkommentar des Johannes von Lichtenberg: Pycardus. Nota, utrum in deo sit totum integrale. Dicendum quod non, propter sex rationes. (Primo) quia id totum non salvatur in qualibet parte, sed essentia tota in qualibet persona licet secundum alium respectum vel actum sicut anima aliter est in oculo et aliter in pede. Secundo quia totum debet esse in partibus. Hoc hic non est. Tertio quia partes sunt essentialiter diverse a toto et a se. Quarto quia partes sunt in respectu totius. Quinto quia totum est semper plus quam pars, sed in divinis tanta est ibi persona quanta essentia. Utrum sit ibi totum universale. Dicendum quod non propter quattuor rationes. Primo secundum Avicennam ubi universale et particulare ibi differt quiditas et esse.

[25] M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg. Zeitschrift für kath. Theologie. 1905, 98.

Secundo quia universale non est idem cum diversis partibus. Tertio quia universale est quodammodo in potentia. Quarto quia peculiare addit super universale. Est tamen ibi commune et proprium que se habent in plus.

Auf fol. 78ᵛ steht weiter: Pycardus 20 dist. super primum, questio est, utrum filius sit omnipotens. Im Zusammenhang damit sind noch die Unterfragen behandelt: Utrum sit equalis patri in omnipotentia, utrum possit in actum generationis aliquo modo. Wir wollen hier als Textprobe noch die ebenfalls auf fol. 18ᵛ angebrachte folgende Stelle anfügen: Picardus 13 d. Questio est, utrum hoc nomen persona significet essentiam vel personam. Ad istud est dicendum quod persona secundum quosdam est equivocum et hii variantur quattuor. Quidam dicunt quod ante concilium essentiam sed post personam. Contra alius loquitur post concilium. Alii quod essentiam in singulari personas in plurali. Contra plurale non est nisi singulare geminatum. Ergo persona essent tres essentie, quod falsum. Alii, quod equivocum ad essentiam personas et proprietatem. Contra tunc magis esset causa erroris nec aliquod de trinitate diceretur. Alii quod per se essentiam, ex adjuncto personam ut personam; patris ut deus pater. Contra significatio dei nunquam variatur ex adjuncto. Unde alii dicunt, quod univocum et hii variantur dupliciter. Quidam quod tantum relationem. Contra in diffinitione ponitur nature, ergo includitur in significato. Alii quod essentiam tantum. Contra pluraliter dicitur. Tertii dicunt quod uterque et ii sunt bipartiti. Quidam quod utrumque in recto alii quod utrumque in obliquo. Contra in diffinitione non ponitur utrumque in recto vel in obliquo. Alii quod essentiam in recto sed relationem in obliquo. Sed contra hoc est diffinitio. Unde dicendum est cum aliis quod relationem in recto essentiam in obliquo ut patet per diffinitionem et quia relationem non significat per modum relationis sed per modum substantie. Ideo non refertur. Diese Darlegung behandelt das gleiche Thema, das Thomas von Aquin S. Th. I., q. 29 a 4 erörtert hat. Wie haben sich doch in der Zeit bald nach dem Tode des Aquinaten die Lehrmeinungen der Scholastiker gespalten und vervielfältigt. Aus all den angegebenen Textproben gewinnen wir vom Sentenzenkommentar des Johannes von Lichtenberg den Eindruck, daß er die Probleme ungemein scharf, klar und kurz faßt, entwickelt und löst. Auch die andern Textproben, die ich alle durchgesehen habe, weisen diese bestimmte und klare Fassung auf. Die obiectiones sind meist in sehr geringer Zahl angeführt. Die verschiedenen opiniones werden in scharf gefaßten Gegengründen kritisiert, die eigene Stellungnahme wird in der Regel mit einer Reihe von ganz kurzen rationes begründet. Die zahlreichen und teilweise recht umfangreichen Stellen aus dem Sentenzenkommentar des Johannes von Lichtenberg in dieser Wiener Handschrift des Johannes von Quidort sind ein Beweis

dafür, daß dieser deutsche Dominikaner als Vertreter der Thomistenschule angesehen und hoch gewertet wurde. Offenbar hat sein erster Aufenthalt in Paris ihn mit dem thomistischen Geist, von dem das Dominikanerkloster St. Jaques in Paris beseelt war, aufs beste vertraut gemacht.

Quétif-Echard führen als literarische Leistung des Johannes von Lichtenberg auch Sermones auf. Kardinal Torquemada bezieht sich in seinem Tractatus de veritate conceptionis beatissimae Virginis auch auf: Magister Joannes de Lettemberg, episcopus Ratisbonensis, in sermone nativitatis B. Virginis sub themate: Parvus fons qui currit in fluvium etc.[26] Über eine Summa theologiae, welche Lusitanus Johannes von Lichtenberg ohne weitere Nachweise zuschreibt, können auch Quétif-Echard keinen Aufschluß geben. Ich bin wohl auf eine anonyme theologische Summa aus dieser Zeit, die höchst wahrscheinlich in Deutschland entstanden ist, im Cod. Vat. lat. 4305 bei meinen handschriftlichen Forschungen gestoßen. Ich werde über diese theologische Summa, die ganz von Thomas und Albert inspiriert ist, bei anderer Gelegenheit handeln. Für eine Zueignung derselben an Johannes von Lichtenberg kann ich bisher keine entscheidenden Gründe finden. Ich gehe über zur kurzen Besprechung des einzigen handschriftlich nachweisbaren Werkes unseres Theologen, nämlich seiner Quodlibeta, die weder im Stamser Katalog noch auch bei Laurentius Pignon und Ludwig von Valladolid verzeichnet sind, die auch Quétif-Echard unbekannt geblieben sind.

Cod. Vat. lat. 859 (s. XIV) enthält Quodlibeta des Hervaeus Natalis (fol. 1ʳ—98ʳ), den Traktat des Hervaeus Natalis De formis (fol. 98ʳ—117ᵛ), das Correctorium corruptorii des Johannes Quidort von Paris (fol. 117ᵛ bis 151ʳ) und schließlich eben die Quodlibetalia des Johannes von Lichtenberg (fol. 151ʳ—182ᵛ). Der Verfasser ist auf fol. 151ʳ oben rechts genannt: Fr. Johannes de Lichtenberg, lector coloniensis postea bachilarius Parisiensis 38 questiones scriptas determinavit Colonie.[27] Es machen diese Quaestiones allweg den Eindruck einer Arbeit der Thomistenschule, wenn auch der eine oder andere Lehrpunkt des Aquinaten im Denken dieses deutschen Theologen sich etwas anders reflektiert als wie im Geiste anderer Thomisten. Mehrere dieser Quaestionen sind den Fragen der theologischen Einleitungslehre gewidmet: Utrum theologia sit scientia (fol. 151ʳ). Utrum deus sit sub-

[26] Joannes de Turrecremata, Tractatus de veritate conceptionis beatissimae Virginis, Oxonii et Londini 1869, 338.

[27] Ein Verzeichnis der Quaestiones gibt Landgraf 554—555. Derselbe hat auch eine eingehende Beschreibung und Inhaltsangabe des Cod. Vat. lat. 859 gegeben 523—526. Er bezeichnet diese Quaestiones als Quaestiones disputatae, wozu ihm auch die Handschrift selbst den Anhaltspunkt gibt. Doch haben diese Quaestiones mehr das Gepräge der Quodlibeta an sich.

iectum in theologia (fol. 159r). Utrum theologia sit scientia practica vel speculativa. Über Inhalt und Richtung dieser Quaestionen geben die von E. Krebs und besonders von A. Landgraf daraus veröffentlichten Texte die nötige Orientierung.[28] Wir gewahren hier auch die Berufung auf Thomas, die in Wendungen wie: quod istud est de mente Thome, Nota quod hec est mens Thome usw. zum Ausdruck kommt. Von den sieben Punkten, in denen er die Frage nach dem subiectum theologiae behandelt, ist der siebente der Nachweis, quod istud est de mente Thome. Viele Fragen beschäftigen sich mit der Lehre von Materie und Form, wie die folgenden Überschriften bekunden: Utrum in materia sit aliqua inchoatio forme. Utrum in materia sit aliqua forma. Utrum materia prima sit una omnium. Utrum materia proxima aliquid reale addat super materiam primam. Utrum dimensiones vel alique dispositiones precedunt formam substantialem in materia. Utrum materia possit esse sine forma ex potentia divina. Auch in ihrer psychologischen Anwendung wird die Lehre von Materie und Form erörtert in den Quaestionen: Utrum anima sit composita ex materia et forma. Utrum in homine sit tantum una forma substantialis. Mit der letzteren Frage berührt sich inhaltlich auch die Untersuchung: Utrum sit unum esse omnium que sunt in homine. Mit der Lehre von Materie und Form hängt auch die thomistische Fragestellung zusammen: Utrum elementa sint actu in mixto. Mehrere Fragen gelten der Trinitäts- und Inkarnationslehre. Naturphilosophischen bzw. psychologischen Inhalts sind die Untersuchungen zur Lichttheorie: Utrum lux sit qualitas realis vel intentionalis (fol. 153v—155r). Utrum species intentionales recipiantur in anima ab obiecto vel subiecto (fol. 155r—156r). In letzterer Fragestellung zeigt sich uns deutlich, daß auch die mittelalterlichen Denker der Thomistenschule den subjektiven Faktor der Erkenntnisvorgänge in Rechnung gezogen haben. Eine thomistische Eigenlehre ist die Bejahung der Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung: Utrum mundus potuerit esse ab eterno (fol. 178v bis 179v). Psychologische Untersuchungen werden angestellt in den Quaestionen: Utrum sit major unio per intellectum vel voluntatem in patria. Utrum voluntatis libertas sit a se vel ab alio. Utrum voluntas moveat seipsam vel ab alio moveatur. Eine beachtenswerte Fragestellung erkenntnistheoretischen Inhalts, welche den Gegensatz der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre zur Illuminationstheorie der Franziskanerschule berührt, spricht sich in der folgenden Quaestio aus: Utrum esse rei sit in mente a deo vel ab aliis creaturis. Hier gibt sich auch Gelegenheit für die richtige Deutung der Lehre des heiligen Thomas einzustehen: Sed hec positio stare non potest quia hec non

[28] E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Hochscholastik, 59—90 f. Landgraf, passim.



dafür, daß dieser deutsche Dominikaner als Vertreter d… d id
angesehen und hoch gewertet wurde. Offenbar hat sei… r das
Paris ihn mit dem thomistischen Geist, von dem … Aquin
St. Jaques in Paris beseelt war, aufs beste vertra… o modo
Quétif-Echard führen als literarische Leistu… tus fuit
berg auch Sermones auf. Kardinal Torquem… aritas qua
tatus de veritate conceptionis beatissimae …
annes de Lettemberg, episcopus Ratisbo… aestionen in
ginis sub themate: Parvus fons qui cu… und Arbeits-
theologiae, welche Lusitanus Johan… Ich greife an
weise zuschreibt, können auch Q… vähnt habe, die
bin wohl auf eine anonyme the… , welche von fol. 168r
wahrscheinlich in Deutschla… diese Darlegungen zu den
meinen handschriftlichen F… mistenschule über dieses meta-
logische Summa, die gar… eigenen Publikation die einschlägigen
Gelegenheit handeln. … hierüber zu veröffentlichen gedenke, kann
tenberg kann ich bi… zumal uns in erster Linie das Methodische an den
zur kurzen Bespr… es von Lichtenberg interessiert.
unseres Theolo… formuliert: Utrum in omni creatura esse et essentia diffe-
noch auch b… idem. Nach zwei ganz kurzen Einwänden, die dem Liber de cau-
sind, die a… Boethius De hebdomadibus entnommen sind, folgt ein kurzes Contra
Cod. … gleichen Schrift des Boethius und wird alsdann mit dem Respondeo
(fol. 1… in die eingehende Behandlung des Problems eingetreten. Es treten
das … bei vielen Schülern des heiligen Thomas die Einwände, welche
bi… der damaligen und auch vorhergehenden Scholastik einen so großen
Umfang beanspruchen, ziemlich zurück. Dafür nimmt die responsio princi-
palis einen um so größeren Raum ein. Ich brauche nicht eigens hervorzuheben,
daß dieser Ausbau der responsio principalis, welche in der Regel gut geglie-
dert ist, verbunden mit einer gewissen Einschränkung der Objectionen in
der Richtung der von Thomas selbst angewendeten Darstellungstechnik liegt.
Johannes von Lichtenberg gibt zuerst eine klare Einteilung des corpus arti-
culi, ein Verfahren, das wir auch bei Johannes von Neapel, Bernardus Lom-
bardi und anderen wahrnehmen: Respondeo dicendum quod circa istam que-
stionem oportet videre quattuor. Primo quid intelligatur nomine essentie, et
quid nomine esse, ne procedamus in equivoco. Secundo ponamus aliorum po-
sitionem cum eius reprobatione. Tertio veram cum eius approbatione. Quarto

[29] Im Text steht hier philosophi. Es ist dieses Wort durchgestrichen und am Rand Platonici bemerkt.

·imentorum solutionem. Die Erledigung des ersten Punktes
·nem scharf gefaßten Abriß der Seinsmetaphysik, in einer
·utungen des Seienden und zwar auf eine so klare, kurze
sie nur bei einem in den höheren Regionen der meta-
·mischen Denker möglich ist. Aristoteles, Avicenna
·r eine selbständige Verwertung. Eingeleitet wird
·ıchung über esse und essentia mit dem Satze:
·ım est, quod in omni investigatione oportet
·nius. Primum autem quod in intellectum
sua metaphysica. Esse est etiam ter-
ab eo est. Ideo dicendum secundum
uupliciter accipitur uno modo secundum
.ıa alio modo secundum quod significat veri-
. 168r). Mit der letzteren Bedeutung des Seienden,
. um, dem ens rationis beginnt Johannes von Lichtenberg seine
., geht dann über zur Bestimmung der Bedeutungen von essentia
·sse und gibt schließlich als Ergebnis dieser metaphysischen Vorunter-
suchung eine klare Formulierung der Fragestellung. Er geht bei dieser definitiven Fixierung des status quaestionis von der dritten Bedeutung des Wortes esse aus, wonach esse so viel ist als actus existendi oder actualitas alicuius. Dieses esse kann ein esse accidentale und ein esse substantiale sein. Letzteres kommt in der vorwürfigen Frage in Betracht: Aliud est esse substantiale sicut quo substantialiter est aliquid in rerum natura et de tali esse querit questio presentis tractatus; utrum esse et essentia differant, ut per esse intelligamus ipsum existere in rerum natura, per essentiam vero ipsum quod est sive quod existit. Unde esse est actus essentie sive substantie ut in substantiis separatis ubi essentia non solum formaliter sed etiam subjective se habet ad esse sive in supposito sive in materialibus, ubi essentie competit habere suum esse in supposito et tunc proprie loquendo suppositum dicitur quod est sicut subiectum ipsius esse. Et quia hoc competit sibi ratione essentie ... ideo quantum ad presentem questionem pertinet non faciamus differentiam inter essentiam et suppositum, quia questio querit hoc solum: utrum esse sive actualitas essendi differat ab eo quod est vel cui competit illud esse. Sive tu hoc intelligas essentiam vel suppositum nihil refert ad propositum (fol. 168v). Der zweite Teil dieser quaestio stellt die vom Autor nicht geteilte Ansicht, daß zwischen Wesenheit und Dasein kein realer Unterschied sei, ausführlich dar. Es werden die hiefür vorgebrachten Gründe eingehend dargelegt und widerlegt. Es wird dieser Teil so eingeleitet: Circa secundum sciendum quod una est opinio, que dicit quod esse et id quod est non differunt realiter in creatura

fuit mens Thome in eadem quaestione et hoc patet... et sic patet, quod id quod dicunt pro Thoma est contra Thomam (fol. 176r). Ein Urteil über das Verhältnis Augustins zum Neuplatonismus, das auch bei Thomas von Aquin (S. Th. I. qu. 84 a. 5) sich findet, spricht sich in dem Satze aus: et isto modo loquendi utuntur Platonici[29], quorum doctrina Augustinus imbutus fuit (fol. 164r). Diese Bemerkung findet sich in der Quaestio: Utrum caritas qua diligimus deum sit aliquid creatum in anima.

Nach dieser allgemeinen Übersicht über die wichtigsten Quaestionen in den Quodlibeta Johanns von Lichtenberg soll noch die Denk- und Arbeitsweise desselben an wenigen Beispielen näher gezeigt werden. Ich greife an erster Stelle eine Frage heraus, die ich bisher noch nicht erwähnt habe, die Frage nach dem Unterschiede von Wesenheit und Dasein, welche von fol. 168r bis 171r sehr ausführlich erörtert wird. Es gehören diese Darlegungen zu den gründlichsten Untersuchungen der alten Thomistenschule über dieses metaphysische Problem. Da ich in einer eigenen Publikation die einschlägigen Texte der ältesten Thomistenschule hierüber zu veröffentlichen gedenke, kann ich mich hier kürzer fassen, zumal uns in erster Linie das Methodische an den Ausführungen Johannes von Lichtenberg interessiert.

Die Frage ist so formuliert: Utrum in omni creatura esse et essentia differunt vel sint idem. Nach zwei ganz kurzen Einwänden, die dem Liber de causis und Boethius De hebdomadibus entnommen sind, folgt ein kurzes Contra aus der gleichen Schrift des Boethius und wird alsdann mit dem Respondeo dicendum in die eingehende Behandlung des Problems eingetreten. Es treten überhaupt bei vielen Schülern des heiligen Thomas die Einwände, welche sonst in der damaligen und auch vorhergehenden Scholastik einen so großen Umfang beanspruchen, ziemlich zurück. Dafür nimmt die responsio principalis einen um so größeren Raum ein. Ich brauche nicht eigens hervorzuheben, daß dieser Ausbau der responsio principalis, welche in der Regel gut gegliedert ist, verbunden mit einer gewissen Einschränkung der Objectionen in der Richtung der von Thomas selbst angewendeten Darstellungstechnik liegt. Johannes von Lichtenberg gibt zuerst eine klare Einteilung des corpus articuli, ein Verfahren, das wir auch bei Johannes von Neapel, Bernardus Lombardi und anderen wahrnehmen: Respondeo dicendum quod circa istam questionem oportet videre quattuor. Primo quid intelligatur nomine essentie, et quid nomine esse, ne procedamus in equivoco. Secundo ponamus aliorum positionem cum eius reprobatione. Tertio veram cum eius approbatione. Quarto

[29] Im Text steht hier philosophi. Es ist dieses Wort durchgestrichen und am Rand Platonici bemerkt.

quorumdam argumentorum solutionem. Die Erledigung des ersten Punktes vollzieht sich in einem scharf gefaßten Abriß der Seinsmetaphysik, in einer Darstellung der Bedeutungen des Seienden und zwar auf eine so klare, kurze und gründliche Art, wie sie nur bei einem in den höheren Regionen der metaphysischen Spekulation heimischen Denker möglich ist. Aristoteles, Avicenna und auch Averroes finden hier eine selbständige Verwertung. Eingeleitet wird diese metaphysische Voruntersuchung über esse und essentia mit dem Satze: Quantum ad primum considerandum est, quod in omni investigatione oportet accipere id quod prius est et communius. Primum autem quod in intellectum cadit est ens secundum Avicennam in sua metaphysica. Esse est etiam terminus, quia de omnibus predicatur. Ideo ab eo est. Ideo dicendum secundum philosophum 5. metaphysice quod ens dupliciter accipitur uno modo secundum quod dividitur per decem genera alio modo secundum quod significat veritatem propositionis (fol. 168r). Mit der letzteren Bedeutung des Seienden, dem esse copulativum, dem ens rationis beginnt Johannes von Lichtenberg seine Erörterung, geht dann über zur Bestimmung der Bedeutungen von essentia und esse und gibt schließlich als Ergebnis dieser metaphysischen Voruntersuchung eine klare Formulierung der Fragestellung. Er geht bei dieser definitiven Fixierung des status quaestionis von der dritten Bedeutung des Wortes esse aus, wonach esse so viel ist als actus existendi oder actualitas alicuius. Dieses esse kann ein esse accidentale und ein esse substantiale sein. Letzteres kommt in der vorwürfigen Frage in Betracht: Aliud est esse substantiale sicut quo substantialiter est aliquid in rerum natura et de tali esse querit questio presentis tractatus; utrum esse et essentia differant, ut per esse intelligamus ipsum existere in rerum natura, per essentiam vero ipsum quod est sive quod existit. Unde esse est actus essentie sive substantie ut in substantiis separatis ubi essentia non solum formaliter sed etiam subjective se habet ad esse sive in supposito sive in materialibus, ubi essentie competit habere suum esse in supposito et tunc proprie loquendo suppositum dicitur quod est sicut subiectum ipsius esse. Et quia hoc competit sibi ratione essentie... ideo quantum ad presentem questionem pertinet non faciamus differentiam inter essentiam et suppositum, quia questio querit hoc solum: utrum esse sive actualitas essendi differat ab eo quod est vel cui competit illud esse. Sive tu hoc intelligas essentiam vel suppositum nihil refert ad propositum (fol. 168v). Der zweite Teil dieser quaestio stellt die vom Autor nicht geteilte Ansicht, daß zwischen Wesenheit und Dasein kein realer Unterschied sei, ausführlich dar. Es werden die hiefür vorgebrachten Gründe eingehend dargelegt und widerlegt. Es wird dieser Teil so eingeleitet: Circa secundum sciendum quod una est opinio, que dicit quod esse et id quod est non differunt realiter in creatura

sed sunt idem re et hoc declaratur tripliciter primo probatur rationibus secundo distinctionibus tertio exemplis (fol. 168^{v}). Die Kritik beginnt also: Sed ista positio non potest stare nec ea que dicunt sufficienter movent et ideo per ordinem est ad ea respondendum (169^{r}). Der Schwerpunkt der ganzen Untersuchung liegt auf dem dritten Teil, in welchem Johannes von Lichtenberg seine eigene These vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein entwickelt und begründet. Dieser positive Teil ist übersichtlich aufgebaut. Zunächst wird die These ausgesprochen: His igitur visis restat videre tertium principale sc. positionem veram cum eius approbatione. Ubi sciendum, quod alia opinio que dicit quod essentia sive id quod est differt realiter a suo esse in omni creatura. Es folgt nun eine kurze allgemeine Begründung. Hierauf wird die eigentliche Beweisführung in folgender Gliederung vorgenommen: Quod autem positio sit vera ostenditur primo auctoritatibus quattuor deinde rationibus quattuor (fol. 169^{v}). Die vier auctoritates werden entnommen aus dem Liber de causis, aus Boethius de hebdomadibus, aus Avicenna und schließlich aus Proklus. Das Zitat aus Avicenna ist wie auch die Stelle aus dem Liber de causis und aus Boethius genau bestimmt. Tertio patet per Avicennam in 7^{0} capitulo primi tractatus sue metaphysice circa finem (fol. 170^{r}). Das Prokluszitat wird so eingeführt: Quarto hoc ipsum ostenditur per Proclum qui modo Platonico ponens unum separatum cujus participatione unumquodque dicitur unum. Sic autem in secunda propositione omne quod participat uno unum est et sic probat in commento usw. (ibid.). Johannes von Lichtenberg benützt die durch die Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke seit 1268 der Scholastik bekannte στοιχείωσις θεολογική des Proklus. Die neuplatonischen Quellen der Realdistinction von Wesenheit und Dasein kommen in dieser Auswahl der auctoritates sinnreich zum Vorschein. Am Schluß wird nur kurz bemerkt, daß Aristoteles damit übereinstimmt, ohne daß er aber als eine eigene auctoritas hervorgehoben wird. Satis etiam concordat philosophus in quarto physicorum etc. An diese vier auctoritates reihen sich die vier rationes. Es liegt in dieser Gliederung der Beweisführung in auctoritates und rationes, welche uns auch bei Johannes Quidort von Paris und anderen Vertretern der Thomistenschule begegnet, ein Erbgut der scholastischen Methode geborgen.[30] Welch ein Wandel hat sich seit den Zeiten der Vorscholastik und Frühscholastik, da auctoritas und ratio als die Triebkräfte der scholastischen Methode sich unter mancherlei Kämpfen entwickelten, bis zu dieser Auffassung und Verwertung von auctoritas und ratio bei Johannes von Lichtenberg und seinen Zeitgenossen vollzogen! Während in diesen früheren Zeiten nur Bibel- und Vätertexte als auctoritates angesehen wurden und in hyper-

[30] Vgl. M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, I, 349, II, 576.

konservativen Kreisen die so gefaßte auctoritas die ratio zurückdrängte, werden nunmehr Texte von Philosophen als auctoritates aufgeführt. Die Stellen aus Aristoteles und aus anderen profanen Autoren im Sed contra namentlich der Quaestiones disputatae des heiligen Thomas haben dieser weiteren Fassung der Auctoritas Bahn gebrochen.

Nun geht Johannes von Lichtenberg an die Entwicklung der vier rationes, die hier nur kurz angedeutet werden können. Die erste ratio ist diese: Quidquid non est de intellectu essentie vel quiditatis, hoc est adveniens essentie et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine hiis que sunt partes eius intelligi potest. Omnis autem essentia potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de suo esse (fol. 170ʳ). Die zweite ratio ist folgende: Si essentia vel quiditas est suum esse non esset nisi unum esse tantum et ex hoc sequitur quod esset subsistens et purum vel illimitatum (fol. 170ʳ). Der dritte Beweisgrund ist mehr logischer Art: Tertia ratio est: Si esse dicit essentiam ista propositio: Homo est vel rosa est predicatio de predicato essentiali et ex hoc sequuntur quattuor inconvenientia pro ista propositione rosa est (fol. 170ʳ). Der vierte Beweisgrund berührt das dogmatische Gebiet: Quarta ratio talis est. Si essentia est idem cum esse realiter tunc cum in Christo sit duplex natura seu essentia erit ibi duplex esse existentie de quo querit questio. Hoc autem falsum est, quia sic essent duo existentes et duo supposita quod hereticum (fol. 170ᵛ). Diese vier rationes werden sorgfältig durchgeführt und in ihrer Beweiskraft eingehend dargetan. Der vierte und letzte Teil dieser quaestio löst noch eine Reihe von Schwierigkeiten, die gegen die These des realen Unterschiedes von Wesenheit und Dasein geltend gemacht werden. Die Lösung des letzten Einwandes klingt aus in dem Gedanken an Gott, den höchsten Einheitsgrund: Et quia omnia procedunt a Deo, ideo et in ipso uniuntur et ad ipsum sicut ad finem convertuntur qui est benedictus in secula seculorum (fol. 171ʳ). Aus unserer Skizzierung dieser quaestio, die ich in einer eigenen Untersuchung über die Lehre von Wesenheit und Dasein in der ältesten Thomistenschule ganz veröffentlichen werde, dürfte sich ersehen lassen, daß bei Johannes von Lichtenberg die Denk- und Arbeitsweise, die Methode des heiligen Thomas von Aquin sich wiederspiegelt. Die souveräne Beherrschung und Durchdringung der Seinsmetaphysik, die klare übersichtliche Gliederung der ganzen Untersuchung, die sorgfältige, in die Tiefe gehende Beweisführung, die ruhige sachliche Kritik gegnerischer Ansichten, das vorurteilsfreie Eingehen auf alle Schwierigkeiten, nicht zuletzt auch die Vertrautheit mit den philosophischen Quellen, all dies gemahnt an die Geistesart des Aquinaten selbst. Wieviel sachliche und methodische Klärung und Orientierung hätte die spätere Behandlung dieser und auch anderer scholastischer Kontro-

versfragen gewonnen, wenn diese ältesten Darstellungen der thomistischen Lehre, welche zugleich auch schon wegen der zeitlichen Nähe und lebendigen Tradition auch die verläßlichsten gewesen sind, nicht in Vergessenheit gekommen wären.[31]

Auch in den andern Quaestionen der Quodlibeta Johannes von Lichtenberg ist viel Bemerkenswertes sowohl in methodischem wie sachlichem Betracht enthalten. Die Quaestio: Utrum in homine sit tantum una forma substantialis (fol. 165ʳ—166ᵛ) ist beachtenswert, weil sie über die damals herrschenden Theorien, über die Mehrheit der substantialen Form ausführlichen Aufschluß gibt. Zum Beleg sei hier der sehr lehrreiche Anfang dieser philosophiegeschichtlich so bedeutsamen quaestio wiedergegeben: Circa istam questionem primo videndum est, quid sit dicendum secundum aliorum opiniones, secundo quid secundum veritatem. Quoad primum sciendum quod ponentes plures formas sex modis diversificantur. Quidam dicunt, quod secundum diversitatem essentialium predicatorum in quolibet diversitas formarum. Secundum aliam formam est substantia secundum aliam corpus secundum aliam unum et secundum aliam animal et secundum aliam homo. Et hanc opinionem tenuit Avicebron et Joannes Dacus in campo Sancti Germani Parisius. Dieser Hinweis auf Johannes von Dacien ist die erste Erwähnung dieses noch nicht näher bekannten Logikers und Sprachphilosophen bei einem Scholastiker. Cod. 539 der Stadtbibliothek zu Brügge hat uns von Johannes de Dacia eine sehr interessante Philosophie und eine Summa grammaticalis aufbewahrt. Die Philosophia ist 1280 geschrieben, wie sich aus der Datierung in der genannten Handschrift fol. 7ᵛ ergibt. Johannes von Dacien wird im Cod. 2006 der Bibliothek von Troyes auch eine Sprachlogik Summula de modis significandi zugeteilt.[32] A. Landgraf[33] liest hier Jodacus in campo sancti Germani. Das Jo ist hier in Joannes aufzulösen und Joannes Dacus zu lesen.

[31] M. Grabmann, Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur. Acta hebdomadae thomisticae, Romae, 1924, 131—190.

[32] Johannes von Dacien ist kurz erwähnt bei Wallerand, Les oeuvres de Siger de Courtrai (Les philosophes belges VIII), Louvain 1913 (60) (72). Vgl. Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis, I p. 526 n. 464. Ich habe über Johannes von Dacien gehandelt in meinen Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts, Münster 1916, 113 und 246 ff. und in meiner obigen Abhandlung (Nr. IV) über die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik S. 130 ff.

[33] A. a. O. 548.

IV. HEINRICH VON LÜBECK.

Ein deutscher Dominikaner, der auch der alten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens beizuzählen ist, ist Heinrich von Lübeck. Quétif-Echard[34] kennen ihn wohl, wissen aber über seine Lebensdaten keinen näheren Bescheid und geben auch keinen handschriftlichen Nachweis über seine Quodlibeta. Der Stamser Katalog schweigt über diesen Dominikanertheologen, dessen literarische Tätigkeit ja schon über die Zeitgrenze der Tabula hinausreicht. Die erreichbaren biographischen Notizen über Heinrich von Lübeck hat P. Paulus von Loë[35] O. Pr. zusammengestellt. Dieselben beschränken sich auf die Mitteilung, daß Henricus de Lübeck am 13. September 1325 zu Erfurt zum Provinzial der im Jahre 1303 von der Teutonia losgetrennten Saxonia gewählt wurde. Er bekleidete dieses Amt bis zum Jahre 1336, wo er auf dem Generalkapitel zu Brügge dieser Stelle enthoben und zum Generalvikar der sächsischen Ordensprovinz bis zur Wahl eines neuen Provinzials aufgestellt wurde. Die wissenschaftliche Tätigkeit Heinrichs von Lübeck gehört jedenfalls der Zeit vor seinem Provinzialat an. In seiner ausgezeichneten Monographie über Franz von Retz macht P. Gallus M. Häfele[36] darauf aufmerksam, daß dieser Wiener Dominikanertheologe einen Sermo Heinrichs von Lübeck mit dem Initium: Deus ex omnibus elegisti tibi lilium anführt und benützt.

Die bedeutendste literarische Leistung Heinrichs von Lübeck sind seine Quodlibeta, die uns in zwei Handschriften erhalten sind. Cod. lat. 1382 der Hofbibliothek zu Wien, eine Pergament-Handschrift aus dem ersten Drittel des 14. Jahrhunderts, enthält an erster Stelle fol. 1^r—113^r vier Quodlibeta des Hervaeus Natalis. Auf fol. 1^r lesen wir die Aufschrift: Incipit primum quodlibet venerabilis patris fratris Hervei ordinis fratrum predicatorum, qui fuit magister in theologia et postea magister totius ordinis predicatorum, quod fecit scribi frater Joannes de Dyscowe. Die erste Seite der hübsch geschriebenen Handschrift ist farbenprächtig illustriert. Die Initiale ist mit einem Bilde des heiligen Dominikus ausgemalt, von dem aus sich Verzierungen den ganzen Rand entlang ziehen. Auf fol. 113^r lesen wir: Expliciunt quattuor quodlibet venerabilis patris fratris Hervei ordinis fratrum predicatorum de provincia Francie, qui fuit magister in theologia et postea magister totius ordinis predicatorum que fecit Parisius. Deus habeat animam suam. Et ista

[34] Quétif-Echard I, 599.

[35] P. von Loë, O. Pr., Statistisches über die Ordensprovinz Teutonia. Leipzig 1910, 17.

[36] Gallus M. Haefele, O. Pr., Franz von Retz. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens und der Wiener Universität am Ausgang des Mittelalters. Wien 1918, 185.

fecit scribi frater Johannes de Dyscowe eiusdem ordinis de provincia Saxonia receptus in conventu Hallensi. Anno Domini 1326. Davor steht mit schwarzer Tinte geschrieben und mit roter Tinte wieder durchgestrichen: Hoc opus exegi, Christe memento mei anno Domini 1326 sequenti die in crucis exaltatione.

Auf fol. 114r beginnen von der gleichen Hand geschrieben neue quodlibeta. Auch hier ist die Initiale Q(uestiones) mit einer Miniatur, welche einen Dominikaner auf dem Katheder lehrend vor drei Scholaren des gleichen Ordens darstellt, ausgestattet. Als Titel ist mit roter Schrift angegeben: Incipit primum quodlibet reverendi patris fratris Henrici de Lubecke ordinis fratrum predicatorum de provincia Saxonie quod fecit (scribi) frater Johannes de Dyscowe. Das erste Quodlibet endigt fol. 149r: Explicit quodlibet primum fratris H. de Lubecke ordinis fratrum predicatorum de provincia Saxonie. Quod fecit scribi frater Johannes de Dyscowe Bononie. Das zweite Quodlibet endigt fol. 171r: Explicit secundum quodlibet fratris H. de Lubecke ordinis fratrum predicatorum de provincia Saxonie. Quod fecit scribi frater Johannes de Dyscowe Bononie anno Domini 1326. Am Ende der ganzen Handschrift, die etwa 1326 zu Bologna geschrieben worden ist, lesen wir (fol. 198r): Explicit tertium quodlibet fr. Hynrici ordinis predicatorum de Saxonia. Hieran reiht sich das Quaestionenverzeichnis (tituli trium quodlibet).

Eine zweite Handschrift der Quodlibeta Heinrichs von Lübeck ist uns im Cod. 838 (s. XIV) der Universitätsbibliothek zu Münster in Westfalen erhalten. Auf der Innenseite des vorderen Deckblattes ist der Inhalt des Codex kurz angegeben: In hoc volumine continentur ea que sequuntur: Tria quodlibet fratris Henrici de Lubecke. Item tractatus Ervei de verbo et alie questiones. Item expositio Roberti Anglici (das andere ist radiert). Item expositio super computum manualem. Von zwei Schriften, die noch angegeben sind, ist bemerkt: desunt. Es ist hier auch ein Besitzer der Handschrift angegeben: liber iste est fratris Rayneri de Cappella. Orate pro eo. Von dem reichen Inhalt der Handschrift, auf den ich hier nicht näher eingehen kann,[37] kommen für uns nur die gleich am Anfang fol. 1r—62r stehenden Quodlibeta Heinrichs von Lübeck in Betracht. Dieselben sind sehr klein geschrieben, so daß das Lesen trotz der deutlichen Schriftcharaktere die Augen sehr anstrengt. Am Rand sind Bemerkungen angebracht, die methodisch-technische Bedeutung haben und den Aufbau der einzelnen Quastionen verfolgen. Ich halte mich in den folgenden kurz gefaßten Darlegungen zur Charakteristik dieser Quodlibeta an die schön leserlich geschriebene Wiener Handschrift.

[37] Eine Inhaltsangabe dieser Handschrift gibt P. Fr. Pelster S. J., Zeitschrift für kath. Theologie 1923, 487—492.

Der Text des ersten Quodlibetum fängt auf fol. 114^r also an: Questiones quesite in disputatione de quolibet possunt hoc modo ordinari secundum scientias, ad quas pertinent, quia quedam fuerunt de philosophia naturali, quedam de medicina, quedam de astronomia, quedam de metaphysica, quedam de theologia et voco questiones theologicas, que includunt aliquid creditum vel in conclusione, que queritur, vel in argumentis quibus proponitur. Et sunt tales decem, quorum ordo iste est, quia vel sunt de natura divina secundum se vel in comparatione ad creaturam aliquam puta ad mentem nostram. Es sind sonach hier in das Gebiet der Disputationen und der Quodlibeta nicht bloß theologische und mit der Theologie unmittelbar zusammenhängende philosophische Fragen, sondern auch naturphilosophische, astronomische und medizinische Probleme hereinbezogen, wie sich am besten aus der unter folgenden Übersicht der Quaestionen erkennen läßt. Auf fol. 127^v im ersten Quodlibet beginnen nach Erledigung der theologischen Fragen die metaphysischen Quaestionen also: Expleto ergo denario questionum de materiis theologicis est et alius denarius questionum de materia metaphysica, que hoc ordine sumi possunt, quod querebantur aliqua de subiecto metaphysice, aliqua de habitibus subiecti. Die Einführung der naturphilosophischen Fragen des ersten Quodlibets ist auf fol. 141^r auf folgende Weise gegeben: Post questiones pertinentes ad metaphysicam fuerunt alie mote pertinentes ad naturalem philosophiam et hoc ordine assumuntur, quia quedam fuerunt de forma non educta de potentia materie..., quedam autem fuerunt de forma educta de potentia materie. De anima intellectiva, que est forma materie, querebantur quedam de potentia organica. Auf fol. 146^v beginnen die quaestiones de astronomia, auf fol. 147^v die quaestiones medicinales des ersten Quodlibetum. Auf fol. 177^r lesen wir zu Beginn des dritten Quodlibet die für die Redaktion der Quodlibeta beachtenswerte Bemerkung: Questiones in hoc quolibet hoc modo sunt ad invicem ordinate, licet secundum illum ordinem non sunt scripte. Es ist hier leider nicht möglich, auf die Einzelheiten dieser namentlich in den psychologischen und erkenntnispsychologischen und naturphilosophischen Fragen sehr interessanten Quodlibeta einzugehen. Es wäre sehr lehrreich, seine Darlegungen über den concursus divinus (fol. 152^v) über das Individuationsprinzip, über den realen Unterschied von Wesenheit und Existenz fol. 132^r (fol. 137^r), über die Bedeutung und Funktion der species intelligibilis (fol. 162^r) usw. kennen zu lernen. Es muß dies späteren Spezialuntersuchungen überlassen bleiben. In der Frage nach dem Individuationsprinzip, das in der ältesten Thomistenschule viel verhandelt wurde, sucht er eine Konkordanz zwischen den verschiedenen Theorien herzustellen: Causa individuationis quantum ad originem est materia, quantum ad perfectionem forma, quantum ad totalitatem

est tota essentia. Et sic apparet quomodo iste opiniones non contradicunt, sed quelibet est vera in suo sensu (fol. 138^{v}). Aus seinen nicht leicht verständlichen, mit vielen Modifikationen und Verklausulierungen versehenen Erörterungen über den Unterschied von Wesenheit und Existenz hebe ich hier nur den Satz hervor: Ex hiis etiam dictis potest intelligi, quam vere dicit sanctus Thomas frequenter, quod in omni creatura esse differt realiter ab essentia (fol. 132^{r}). Interessant wäre es auch die Art und Weise zu betrachten, wie gegen die Stringenz der Gottesbeweise erhobene Einwände gelöst werden (fol. 171^{r}).

Die Zugehörigkeit Heinrichs von Lübeck zur Thomistenschule zeigt sich auch in der oftmaligen Berufung auf den englischen Lehrer und in der warmen und pietätvollen Form, in der er von Thomas spricht. Seine Quodlibeta sind ja gerade zur Zeit der Kanonisation des Aquinaten entstanden, etwa in den Jahren 1323 bis 1325. Es sind denn auch die älteren Benennungen des gefeierten großen Ordenstheologen: doctor Thomas (fol. 122^{v}), doctor communis (fol. 139^{r}, 143^{r}, 165^{r}, 167^{r}), venerabilis doctor (fol. 177^{r}), doctor (fol. 143^{r}, 172^{r}), doctor noster frater Thomas (fol. 138^{v}), frater Thomas (fol. 132^{r}) fast noch öfter gebraucht als das sanctus Thomas, doctor venerabilis sanctus Thomas de Aquino (fol. 167^{v}). Man möchte fast auf den Gedanken kommen, daß die Quodlibeta schon vor 1323 entstanden sind und dann bei der Abschrift an mehreren Stellen das sanctus beigefügt worden ist. Gerade die Verbindungen venerabilis doctor beatus Thomas de Aquino (fol. 114^{r}), doctor communis beatus Thomas (fol. 118^{r}) können darauf hindeuten. An einzelnen Stellen bringt Heinrich von Lübeck seine hohe Wertschätzung des heiligen Thomas ganz besonders zum Ausdrucke. Auf fol. 114^{r} z. B. schreibt er: Et ideo venerabilis doctor beatus Thomas de Aquino, qui omnibus aliis cautius et melius scripsit (fol. 114^{r}). Auf fol. 139^{r} lesen wir: Ex quo patet, quam complete loquitur doctor communis sanctus Thomas de principio individuationis (fol. 139^{r}). Heinrich von Lübeck stellt den heiligen Thomas auch in Beziehung zu anderen Autoren besonders zu Aristoteles und Augustinus. In der Quaestio de motu cordis, in der ein von Alfredus Anglicus und Thomas von Aquin behandeltes Problem erörtert wird, steht die Bemerkung: De ista questione videtur aliter sentire philosophus et aliter doctor communis (fol. 165^{r}). In der Deutung von Augustinusstellen schließt er sich dem heiligen Thomas an: Est ergo dictum beati Augustini sic intelligendum secundum doctorem Thomam et alios (fol. 132^{v}).

Aus der Reihe anderer Scholastiker werden von Heinrich von Lübeck zitiert: Albertus Magnus z. B. dominus Albertus super 3 meteor. capitulo de ventis (fol. 127^{v}), sehr häufig Aegidius von Rom, dann Heinrich von

Gent, Gottfried von Fontaines und Petrus von Alvernia. Auf fol. 126v ist Robert Grosseteste (lyncolniensis in libro de refractione radiorum) erwähnt. Eine nähere Untersuchungs- und Quellenanalyse wird auch zeigen, ob Heinrich von Lübeck auch zu Duns Skotus und Durandus Stellung nimmt, wer unter den mehrfach erwähnten doctores moderni, aliqui magni usw. zu verstehen ist.

Ich lasse nun auf Grund der Wiener Handschrift das Inhaltsverzeichnis, die tituli quaestionum dieser Quodlibeta Heinrichs von Lübeck, welche ohne Zweifel die umfangreichsten und bedeutendsten Quodlibeta aus der deutschen Dominikanerscholastik vorstellen, folgen.

Incipiunt tituli primi quodlibet.

Supposito quod relatio constituat et destinguat, utrum in aliquo priori constituat quam distinguat aut econverso. qu. 1 (fol. 114r).

Utrum duo possint esse idem realiter alicui uni secundum invicem et tamen differre inter se rationaliter. qu. 2 (fol. 115v).

Utrum ad actum fruitionis requiratur necessario aliquis habitus. qu. 3 (fol. 117v).

Suppossito quod tales habitus sint necessarii, utrum deus possit tollere actus manentibus habitibus beatificis. qu. 4 (fol. 120r).

Utrum culpa et gratia sint simul in anima. qu. 5 (fol. 121v).

Utrum supposita opinione beati Augustini ymago trinitatis ponenda sit in intellectu possibili. qu. 6 (fol. 122v).

Utrum Karacter dicat aliquid absolutum in anima qu. 7 (fol. 124r).

Utrum in confessione iterata respectu eorundem peccatorum ex vi clavium conferatur aliquid confitenti. qu. 8 (fol. 125v).

Utrum carnes tomeste in aliquo resurgant in carne comedente vel in comesto. qu. 9 (fol. 125v).

Utrum paradisus sit locus temperatissimus ex natura climatis vel dispositione loci. qu. 10 (fol. 126v).

Utrum aliquid se toto in se toto possit causare aliquem effectum. qu. 11 (fol. 127v).

Utrum deus produxerit omnia simul. qu. 12 (fol. 130r).

Utrum deus possit producere esse sine essentia. qu. 13 (fol. 131v).

Utrum ex intelligentia movente celum et celo moto fiat unum essentialiter. qu. 14 (fol. 132v).

Utrum in omni creatura suppositum addat aliquid super hanc naturam. qu. 15 (fol. 134r).

Utrum virtus substantie corporalis possit tangere corpus. qu. 16 (fol. 135r).

Utrum supposita opinione Averroys de intellectu possibili humano sit necessarium dicere quod intellectus humanus sit motor orbis lune. qu. 17 (fol. 136v).

Utrum quocumque agente materia possit esse sine omni forma. qu. 18 (fol. 137^{r}).

Utrum materia sit principium individuationis. qu. 19 (fol. 138^{r}).

Utrum possit fieri vel esse aliquod ens inferioris ordinis quam materia prima. qu. 20 (fol. 139^{v}).

Utrum ad intellectionem requiratur quod obiectum intelligibile multiplicet in medio similitudinem sue substantie sicut multiplicat similitudinem actuum suorum. qu. 21 (fol. 141^{v}).

Utrum habitus existens in intellectu sit per essentiam suam cognoscibilis qu. 22 (fol. 141^{v}).

Utrum in intellectu possint esse plures actus ut actus. qu. 23 (fol. 142^{r}).

Utrum tempus habeat esse suum completum in materia. qu. 24 (fol. 143^{v}).

Utrum irascibilis sit nobilior quam concupiscibilis aut econverso. qu. 25 (fol. 144^{r}).

Utrum eadem specie possint esse generata ex putrefactione et ex semine. qu. 26 (fol. 144^{v}).

Utrum alique dispositiones precedant formam substantialem in materia. qu. 27 (fol. 144^{v}).

Utrum forme elementorum secundum suas essentias maneant in mixto. qu. 28 (fol. 145^{v}).

Utrum planeta sit continuus suo orbi. qu. 29 (fol. 146^{v}).

Utrum aliqua stella sit causa frigiditatis. qu. 30 (fol. 147^{r}).

Utrum mensis octavus sit bone parturitionis. qu. 31 (fol. 147^{v}).

Utrum abhorrere aliquem cibum sit homini naturale an accidentale. qu. 32 (fol. 148^{v}).

Utrum melius sit facere phlebetomiam in novilunio aut in plenilunio. qu. 33 (fol. 148^{v}).

Et sunt in universo 33 qu.

Incipiunt tituli secundi quodlibet.

Utrum circumscripto intellectu divino essentia divina sit fecunda ad productionem verbi. qu. 34 quol. 2 (fol. 149^{r}).

Utrum notitia creaturarum in patre precedat productionem verbi divini. qu. 35 (fol. 150^{v}).

Utrum in mente divina sit pluralitas ydearum. qu. 36 (fol. 151^{r}).

Utrum deus agat in omni re immediate. qu. 37 (fol. 152^{v}).

Utrum deus possit hoc facere quod voluntas sit in actu suo absque hoc quod intellectus intelligat aliquid. qu. 38 (fol. 154^{r}).

Utrum voluntas humana per solam assistentiam spiritus sancti possit elicere actum meritorium. qu. 39 (fol. 154^{r}).

Utrum omnia entia habeunt unum finem. qu. 40 (fol. 155v).

Utrum sit possibile aliquam substantiam creatam esse sine omni accidente. qu. 41 (fol. 156v).

Utrum intellectus sit actus purus. qu. 42 (fol. 158v).

Utrum intelligentia creata addat aliquid positivum super primam causam per quod differt ab ea. qu. 43 (fol. 159v).

Utrum substantie spirituales sint in genere. qu. 44 (fol. 160r).

Utrum species representans quidditatem substantie sit causata a substantiis aut ab accidentibus. qu. 45 (fol. 161r).

Utrum necesse sit ponere virtutem activam in sensu. qu. 46 (fol. 163r).

Utrum si homo resurgeret sine dimensionibus esset idem numero qui prius. qu. 47 (fol. 164v).

Utrum motus cordis sit ab anima. qu. 48 (fol. 165r).

Utrum ad presentiam occisoris de vulneribus occisi debet naturaliter manare sanguis. qu. 49 (fol. 165v).

Utrum sex principia differant predicamentaliter a relatione et inter se. qu. 50 (fol. 166r).

Utrum ultima sphera sit in loco. qu. 51 (fol. 167v).

Utrum motus celi sit aliquid absolutum. qu. 52 (fol. 169r).

Incipiunt tituli quolibet tertii.

Utrum necesse sit dare in entibus aliquod unum primum quod sit omnium aliorum causa. qu. 53 (fol. 171r).

Utrum intellectus noster cognitione beatifica possit cognoscere unam personam sine alia. qu. 54 (fol. 172v).

Utrum possit esse aliquis conceptus communis univocus de deo et de creaturis. qu. 55 (fol. 174r).

Utrum intellectus agens sit aliquid anime. qu. 56 (fol. 175r).

Utrum intellectus agens imprimat phantasmatibus aliquid ut movere possint intellectum possibilem. qu. 57 (fol. 176r).

Utrum possibilitas voluntatis possit stare cum ejus libertate. qu. 58 (fol. 177v).

Utrum celum sit animatum. qu. 59 (fol. 178v).

Utrum in corporibus celestibus et inferioribus inveniatur aliquod accidens ejusdem rationis. qu. 60 (fol. 180r).

Utrum posita annihilatione spherarum inferiorum prima sphera cum motore suo sufficeret ad generationem et generatorum permanentiam. qu. 61 (fol. 181v).

Utrum gravia et levia moveant seipsa. qu. 62 (fol. 182r).

Utrum relationes tertii modi puta modi mensure sint predicamentales. qu. 63 (fol. 184r).

Utrum sit dare aliquam differentiam mediam inter differentiam rei et rationis. qu. 64 (fol. 185r).

Utrum aliqua forma creata possit esse infinita intensione. qu. 65 (fol. 186v).

Utrum omnium substantiarum sit una mensura et an illa sit prima causa. qu. 66 (fol. 188v).

Utrum anima operetur suas operationes per aliquas potentias realiter a se ipsa differentes. qu. 67 (fol. 189v).

Utrum ista sunt compossibilia quod obiectum sit causa actus et quod due potentie specifice distincte possint in idem obiectum materialiter et formaliter. qu. 68 (fol. 193r).

Utrum gratia et gloria sint id idem. qu. 69 (fol. 195r).

Utrum preter intellectum et voluntatem in angelis sit alia potentia respectu motus quem faciant in inferioribus. qu. 70 (fol. 196v).

Utrum lumen educatur de potentia medii. qu. 71 (fol. 197v).

V. MAGISTER CONRADUS.

Einen deutschen Thomisten des Dominikanerordens aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts sehe ich wenigstens mit hoher Wahrrscheinlichkeit auch in einem Magister Conradus ordinis predicatorum, von welchem in einer Wiener Handschrift uns ein philosophischer Traktat De intentionibus erhalten ist. Cod. lat. 2350 (s. XIV) der Wiener Hofbibliothek enthält an erster Stelle (fol. 1r—58r) den Kommentar des Dominikaners Gratia Dei Esculanus zur ars vetus, sodann das Opusculum de ente et essentia des heiligen Thomas (fol. 158v—161r) mit dem Kommentar des Dominikaners Armandus de Bellovisu (fol. 61r—65r). Hieran reiht sich nun (fol. 75v—79v) der Traktat des Conradus de intentionibus: Incipit tractatus de intentionibus excellentissimi Magistri Conradi ordinis fratrum predicatorum. Wir erhalten gleich zu Beginn des Werkes über dessen Zweck und Anlage den erwünschten Aufschluß: Quoniam in qualibet scientia (oportet) supponere quid est et quare est prout dicit Philophus in 1⁰ Posteriorum, ne ex ignorantia secundarum intentionum, circa quas tota loyce versatur intentio, loycam ipsam ignorare contingat, in presenti tractatu de secundis intentionibus in generali pro aliqua iuniorum informatione agendum est. Circa quas ad presens quinque breviter sunt tangenda:

Primum, quid significat intentio et qualiter distinguatur in primam et secundam.

Secundum, quid sit intentio prima et quid secunda et quomodo utraque accipi debeat tam in abstracto quam in concreto.

Tertium, qualiter adinveniri et rebus applicari conveniant intentiones secunde.

Quartum de diversitate seu distinctione secundarum intentionum.
Quintum de differentia nominum prime et secunde intentionis.

Diese fünf Gesichtspunkte werden in einer sehr klaren und scharfsinnigen Darlegung im innigsten Anschluß an den heiligen Thomas, der fortwährend zitiert wird, durchgeführt. Ich will als Proben, die Begriffsbestimmungen der intentio prima und secunda bringen. Im zweiten Kapitel der pars II (fol. 76[r]) beantwortet Conradus die Frage: Quid sit intentio prima? also: Intentio prima est id, quod intellectus intra seipsum de re intellecta per operationem intelligibilem format et producit. Et hoc dicitur conceptus sive conceptio secundum Philosophum, dicitur etiam ratio seu intentio intellecta secundum Commentatorem, dicitur vero verbum cordis secundum theologos. Der Begriffsbestimmung der intentio secunda sind im 3. Kapitel des II. Teiles (fol. 76[v]) lange Ausführungen gewidmet, die in folgender Definition zusammengefaßt werden: Patet igitur, quod intentio secunda nihil aliud est quam habitudo rationis ut intellecta est ex modo intelligendi, ut hoc beatus Thomas dicit in multis locis. Eingehende Erörterungen sind (fol. 77[v]) dem ens rationis gewidmet, überall mit Berufung auf den heiligen Thomas. Es würde sich eine Edition dieses kleinen philosophischen Traktates de intentionibus empfehlen, zumal auch in der Philosophie der Gegenwart z. B. bei E. Husserl der Begriff der intentio in einer an die scholastische Auffassung vielfach anklingenden Weise Verwendung findet. Es haben auch andere Dominikanertheologen, so Hervaeus Natalis in seiner auch gedruckten Schrift De intentionibus secundis und der jüngere Durandus (Durandus von Aurillac, Durandellus) in seinem handschriftlich (z. B. Clm. 12256) erhaltenen Traktat De esse intentionali dieses Problem behandelt.

Eine nähere Feststellung der Persönlichkeit dieses Conradus ist mir bis jetzt nicht möglich gewesen. Die bei Quétif-Echard aufgeführten Dominikanertheologen mit dem Namen Conradus scheinen alle nicht in Betracht zu kommen. Auch Conrad von Halberstadt, der längst eine nähere Untersuchung verdiente, scheint seiner ausgesprochen moralisch-praktischen Richtung nach nicht der Verfasser dieses streng philosophischen Traktates zu sein. Da in dieser Schrift De intentionibus Thomas schon immer als beatus zitiert ist, fällt ihre Abfassung in die Zeit nach der Kanonisation des Aquinaten, nach dem Jahre 1323. Ich will damit auch die Reihe dieser ältesten deutschen Thomisten aus dem Dominikanerorden abschließen. Wenn auch in der Folgezeit in der schriftstellerischen Tätigkeit der deutschen Dominikaner das historische wie auch praktisch-seelsorgliche Moment im Vordergrund stand und keine solch hochragende Thomistengestalten wie Johannes Capreolus oder Dominikus von Flandern in den Reihen der deutschen Predigerbrüder uns

entgegentreten, so gewahren wir doch in den Schulen und Schriften der beiden deutschen Ordensprovinzen eine innige Liebe zum heiligen Thomas und das Bestreben, die thomistische Lehre für das praktische christliche Leben fruchtbar zu machen. Ich brauche bloß an die deutschen Mystiker aus dem Predigerorden, an Franz von Retz, Johannes Nider, Leonardus de Valle Brixiensi, an Georg und Johannes Schwarz zu erinnern.

Hierher gehört auch ein nicht weiter bekannter Kölner Dominikaner Henricus de Cervo, von dem uns ein ungedruckter Sentenzenkommentar erhalten ist. In dem vom Jahre 1514 stammenden Handschriftenkatalog des Dominikanerklosters in Wien ist verzeichnet: Magister Haynricus de Cervo, ordinis predicatorum, Coloniensis super sentencias, incipit: Circa primi libri distinctionem moneo. (Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs, I. Band Niederösterreich, bearbeitet von Th. Gottlieb, Wien 1915, 358).[38] Ich fand ein Exemplar dieses Werkes im Cod. 764 der staatlichen Bibliothek in Eichstätt, das aus dem dortigen Dominikanerkloster stammt und im Jahre 1382 von einem fr. Adam de Ryde eiusdem ordinis geschrieben ist. Dieser Sentenzenkommentar behandelt nur einige wenige ausgewählte Fragen mit größter Ausführlichkeit und im Anschluß an den heiligen Thomas. Cod. A 1029 der Biblioteca municipale zu Bologna enthält eine lectura fratris Johannis de Cervo provincie theotonie ordinis predicatorum mit dem initium: Circa primam distinctionem primi libri sententiarum quero talem questionem. Auch dieser Sentenzenkommentar bietet nur einzelne quaestiones selectae, so zum ersten Buche nur vier Fragen, zum zweiten Buche nur eine Frage. Ich muß es einer späteren Untersuchung vorbehalten, festzustellen, ob es sich nicht um ein und dasselbe Werk in beiden Codices handelt.

In der ungedruckten Catena entium des Dominikanerhistorikers Heinrich von Herford, im Sentenzenkommentar des Jakob von Soest, in dem philosophiegeschichtlich recht bemerkenswerten Clypeus thomisticus des Petrus Schwarz (Niger) und in manchen anderen Werken, die erst der Untersuchung harren, ist ein reichliches Maß thomistischer Philosophie wahrzunehmen. In den Dominikanerklöstern zu Köln, Wien und Prag blühte das Thomasstudium. Im 15. Jahrhundert haben in deutschen Landen die Dominikaner Gerhard Elten,[39] Caspar Grunwald und andere begonnen, die theologische

[38] Diese Handschrift ist nach einer freundlichen Mitteilung von P. Gabriel Löhr O.Pr. noch als Cod. 137 in der Wiener Dominikanerbibliothek vorhanden. P. Löhr macht auch in seinen Beiträgen zur Geschichte des Kölner Dominikanerklosters im Mittelalter II, Leipzig 1919, Nr. 424, 500, 628 archivalische Mitteilungen über Henricus de Cervo.

[39] P. A. Walz O. Pr., De Magistri Gerardi de Elten O. Pr. lectura super I Partem Summae S. Thomae (Analecta S. Ord. Fr. Praedicatorum [XVI] 1923).

Summa des heiligen Thomas zu erklären, bis dann zu Beginn des 16. Jahrhunderts Konrad Koellin gleichzeitig mit Kardinal Cajetan seinen wertvollen Kommentar zur Prima Secundae veröffentlicht hat. Es bedarf ja gerade die Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens in Deutschland am Ausgang des Mittelalters noch besonders der quellenmäßigen Erforschung, da für Quétif-Echard die deutschen Handschriftensammlungen nicht zugänglich waren. Die Veröffentlichungen des allzu früh verstorbenen P. Paul von Loë und das verdienstliche Buch von P. Gallus M. Häfele über Franz von Retz haben durch dieses Forschungsgebiet bereits tiefe Furchen gezogen. Auf die eifrige Pflege des Thomasstudiums seitens der Dominikaner in Köln zu Ausgang des Mittelalters und die hiebei in Anwendung gebrachten Methoden streut reiches und neues Licht das hochinteressante Buch von P. Gabriel Löhr O. Pr.: Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert (Leipzig 1926).

XII.

EINE MITTELHOCHDEUTSCHE ÜBERSETZUNG DER SUMMA THEOLOGIAE DES HEIL. THOMAS VON AQUIN.

Cod. H. B. III 32 der Landesbibliothek in Stuttgart, eine aus dem Benediktinerkloster Weingarten stammende Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts, enthält auf 211 Blättern eine deutsche Übersetzung von Artikeln aus allen drei Teilen der Summa theologiae. Es sind diese Artikel unter Weglassung der Einwände und deren Lösungen so ausgewählt, daß sie eine zusammenhängende Wiedergabe und Darlegung des Gedankenganges dieses Hauptwerkes des Aquinaten bieten. Auf der Außenseite des vorderen Deckblattes ist von einer neueren Hand als Inhalt der Handschrift angegeben: Liber germanicus. D. Thomae contra Gentiles. Diese Bezeichnung ist veranlaßt durch die Titelüberschrift, die auf fol. 3^r mit roter Tinte an der Spitze des ganzen Werkes angebracht ist: Dis ist daz bůch das sanctus thomas mahte der bredier heilige daz ze túsche gemaht diz selbe bůch maht er wider die ungeloubigen und wider die kezzer. Diese Fassung des Titels läßt allerdings vermuten, daß es sich um die Summa contra Gentiles handelt. Wenn man aber den Text selbst ins Auge faßt, so überzugt man sich alsbald, daß der erste Artikel eine Übersetzung des Hauptteils (Responsio principalis, corpus articuli, in Handschriften auch pes articuli) des ersten Artikels aus der ersten Quaestio des dritten Teiles der Summa theologiae: Utrum conveniens fuerit Deum incarnari? darstellt.

Es läßt sich dies aus der Gegenüberstellung von Original und Übersetzung sogleich ersehen.

Respondeo dicendum, quod unicuique rei conveniens est illud quod competit ei secundum rationem propriae naturae: sicut homini conveniens est ratiocinari, quia hoc ei convenit inquantum est rationalis secundum naturam suam. Ipsa autem natura Dei est essentia bonitatis, ut patet per Dionysium capitulo primo De divinis nominibus. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad

Es ist ze wissen daz einen ieklichen dingen bekǒmlich ist, daz im bekúmet nach der eigener reden der eigenen naturen. alse dem menschen bekúmet zere denne wan diz bekúmit im in denne und erdelichen ist nach siner naturen. aber die nature gotis ist die gůtheit alse ez offenbar ist úbermitz Dyonisium in dem ersten capitele von den gǒtlichen namen. und darumbe alles das da behǒret zů der reden der gůtheit das

rationem boni, ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium quarto capitulo De divinis nominibus. Unde ad rationem summi boni pertinet, quod summo modo se creaturae communicet. Quod quidem maxime fit per hoc quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus: Verbo, anima et carne, sicut dicit Augustinus XIII. De Trinitate cap. 18. Unde manifestum est, quod conveniens fuit incarnari.

bekúmet got. Nu behŏret da zů der reden der gůtheit, daz si sich gemeinet. alse ez offenbar ist úbermitz Dyonisium in dem vierden capitel von den gŏtlichen namen und darumbe so behŏret zů dem ŏbersten gůt, daz es sich in der hŏchsten wise gemeine den creaturen. und daz geschiht aller meist úbermitz daz, daz er im zů fůget also die geschaffenen naturen daz dú niderste persone wird von drin daz ist von dem worte und von der sele und von dem fleische. alse S. Augustinus sprichet in dem vierden capitele von der drivaltikeit. und dar umbe so ist ez offenbar, daz got behŏrlich waz daz er in gefleischet wurde.

Es sind in dieser Weise 110 Artikel aus der Tertia, dem dritten Teile der theologischen Summa des heiligen Thomas, ausgewählt und unter Weglassung der Einwände und deren Lösungen ins Deutsche übertragen. Besonders zahlreich und eingehend sind die Artikel der zweiten und der folgenden Quaestionen, welche sich mit der hypostatischen Union, der persönlichen Einigung des Logos mit der menschlichen Natur in Christus beschäftigen, übersetzt. Es gab sich da Gelegenheit, die metaphysische Terminologie und auch eine Reihe spezifisch dogmatischer Fachausdrücke ins Deutsche zu übertragen. Ich werde am Schlusse eine Probe dieser Übersetzungsweise geben. Es ist bisher die deutsche Wiedergabe der lateinischen Hochscholastik und die hiebei sich kundgebende sprachschöpferische Tätigkeit noch nicht ausreichend untersucht, zumal deutsche Übersetzungen von philosophischen und theologischen Werken der Scholastik des 13. Jahrhunderts nicht zur Verfügung standen.[1] Die Terminologie Meister Eckharts ist durch E. Kramm, diejenige Heinrich Seuses

[1] Eine deutsche Übersetzung des Compendium theologicae veritatis, das wir in der Abhandlung über Ulrich von Straßburg als Werk des Dominikaners Hugo Ripelin von Straßburg kennen gelernt haben, begegnet uns in Cod. Pap. Germ. LXXVII der Landesbibliothek von Karlsruhe. Es ist diese Handschrift, welche der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts angehört, von Th. Längin, Deutsche Handschriften der Großh. Badischen Hof- und Landesbibliothek, Karlsruhe 1894, 38 beschrieben. Ich wurde auf sie durch H. Prof. Karl Bihlmeyer in Tübingen gütigst aufmerksam gemacht. Herr Kollege Bihlmeyer teilte mir aus der Fülle seiner Kenntnis deutscher Mystikerhandschriften auch mit, daß in Königsberg mehrere Codices (Nr. 885—887) mit deutscher Bearbeitung des Evangelienkommentars (Catena aurea) des heiligen Thomas von Aquin sind.

durch A. Nicklas untersucht worden,[2] wobei die lateinischen scholastischen logischen, psychologischen, metaphysischen Ausdrücke berücksichtigt sind.

Eingehend ist in dieser Übersetzung ausgewählter Artikel aus der Tertia auch die Lehre von der Gnade und dem Wissen Christi herangezogen. Die Theorie von der Gnade des Hauptes (S. Th. III qu. 8) ist in fast lückenloser Gedankenfolge übernommen. Die dogmatische Terminologie ist restlos deutsch wiedergegeben, so z. B. ist gratia unionis mit gnade der einunge, gratia habitualis mit gnade der habunge übertragen (fol. 21ʳ). Sehr bemerkenswert ist (fol. 21ʳ) die Übersetzung von S. Th. III qu. 5 a. 4: Utrum Filius Dei assumere debuerit intellectum mit: Es ist zemerken, ob der son gotis an sich genomen habe ein menschliches gemûte oder ein menschliches verstan. Es spricht daraus das Empfinden, daß das lateinische intellectus durch das deutsche verstan nicht adaequat ausgedrückt sei. Das deutsche Wort gemüt wird ja im Mittelhochdeutschen dem lateinischen mens so häufig gleichgesetzt.[3] In den Artikeln, welche vom Wissen Christi handeln, ist für scientia immer das Wort Kunst gebraucht, z. B. Es ist zemerken, ob in Christo were ein ander kunst denne die kunst der gotlicheit. Auf fol. 76ʳ schließen die Artikel aus der Tertia, die der Hauptsache nach der Christologie, gegen Ende auch chon der Sakramentenlehre entnommen sind.

Auf fol. 76ʳ steht mit roter Tinte geschrieben die Bemerkung: hie nahet an daz vierte bûch der sententie. Diese Notiz ist ebenso unrichtig, wie die am Anfang des ganzen Werkes angebrachte Überschrift. Schon der erste Artikel des neuen Abschnittes zeigt uns, daß jetzt die deutsche Übersetzung ausgewählter Artikel aus der Prima Secundae der theologischen Summa beginnt. Dieser Artikel: Ez ist zemerken, ob zû der selikeit behôr begriffung ist die Übertragung von S. Th. I II qu. 4 a. 3: Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio? Es folgen noch eine Reihe von Artikeln, welche sich mit der Seligkeit und dem Endziel des Menschen befassen. Besonders ausführlich sind die Quaestionen der Prima Secundae des heiligen Thomas, welche die verschiedenen Formen der menschlichen Willensbetätigung und das Wesen des Sittlichguten erörtern, berücksichtigt. Die Art und Weise, wie hier die Terminologie übertragen ist, z. B. fruitio (qu. 11 a. 3) mit gebruchunge, electio (qu. 13 a. 1) mit erwellunge (fol. 82ᵛ), consilium (qu. 14 a. 1) mit rat (fol. 83ᵛ), consensus (qu. 15 a. 1) mit gevolgen, gevolgunge (fol. 85ʳ und 85ᵛ), kann nur

[2] E. Kramm, Meister Eckharts Terminologie in ihren Grundzügen dargestellt. Zeitschrift für deutsches Altertum 16 (1884), 1—47. A. Nicklas, Die Terminologie des Meisters Heinrich Seuse unter besonderer Berücksichtigung der psychologischen, logischen, metaphysischen und mystischen Ausdrücke, Königsberg 1914. Vgl. auch M. Grabmann, Die Kulturwerte der deutschen Mystik, Augsburg 1923, 47 ff.

[3] Vgl. J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch IV. Bd., I. Abt., 2. Teil, Leipzig 1897, 3296.

kurz angedeutet werden. Es seien nur zwei Übersetzungsproben angeführt. Die Überschrift von qu. 15 a. 4: Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animae partem tritt uns im deutschen Gewande also entgegen: Es ist zemerken, ob die gevolgunge alzit zů dem túwen behôre zu der obersten bescheidenheit (fol. 85v). Der Satz aus qu. 15 a. 1: vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter, et praesentibus et absentibus singularibus, lautet auf deutsch so: die bildlichu craft ist begriffeliche der liplichen glichnusse ouch der Dinge die da niht gegenwärtige sint, von welchen daz glichnusse sint. aber daz begriflich verstan ist der ellichen reden dú man ane underscheit begriffen mag und der gegenwertiger und der die da niht gegenwertige sint ieklich sunderlich (fol. 85r).

Aus den Artikeln über das Wesen des Sittlichguten sei aus qu. 18 a. 1: Utrum omnis humana actio sit bona vel aliqua mala eine kleine Probe angefügt. Die metaphysische Darlegung: In rebus autem unumquodque tantum habet de bono quantum habet de esse, bonum enim et ens convertuntur, ist so wiedergegeben: aber ein ieklichez und allen dingen daz hat also vil von dem gůte, alse vil ez hat von den wesenne wan gůt und wesen kerent sich mit einander.

Auch aus der umfangreichen Abhandlung des heiligen Thomas über die Affekte (De passionibus qu. 22—48) sind einzelne Artikel übersetzt. Ich erwähne die Artikel: Utrum amor sit dilectio (qu. 26 a. 3): Ez ist zemerken, ob die minne si dazselbe daz die liebe ist (fol. 93r); utrum cognitio sit causa amoris (qu. 27. a. 2): Ez ist zemerken, ob das bekenntnússe ein sache si der minne (fol. 94r); utrum spes sit in brutis animalibus (qu. 40 a. 3): ob daz gedinge si in den tieren (fol. 95r). Die Ausdrücke: amor, dilectio, caritas, amicitia sind mit: einveltliche minne, liebe, gotliche minne, frúntlichú minne (fol. 93r) wiedergegeben.

Aus der Prima Secundae sind noch Artikel über die acht Seligkeiten (fol. 95v—98v), über die Sünde (fol. 98v—112v) und besonders über die Gnade (fol. 112v—138v) übertragen. Ich kann bei dieser kurzen und vorläufigen Erörterung auf Einzelheiten nicht eingehen und muß es mir versagen, die deutschen Bezeichnungen für die lateinischen Fachausdrücke der Gnadenlehre zusammenzustellen. Ich beschränke mich darauf, die Übersetzung der Überschriften von zwei Artikeln zu bringen: Utrum gratia sit qualitas animae (qu. 110 a. 2): Ez ist zemerken, ob die gnaden si ein wielichi (fol. 124r); Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam (qu. 111 a. 3) Ez ist zemerken, ob die gnade eigentlichen gescheiden werde úbermitz die

gnade, die den menschen gneme machet und die gnade, die da vergebens gegeben wirt (fol. 128v). Von fol. 131r—132v folgt ein Text über den Einfluß der Himmelskörper auf den freien Willen des Menschen, in welchem gegen die von Siger von Brabant und den Pariser Averroisten vertretene Bejahung dieses Einflußes gekämpft wird. Ich konnte die Vorlage dieses Textes in der Summa theologica des heiligen Thomas nicht finden. Der Artikel: Utrum corpora caelestia sint causa humanorum actuum (S. Th. I qu. 115 a. 4) ist davon ganz verschieden.

Auf fol. 140r beginnt die Übersetzung ausgewählter Artikel aus dem ersten Teile der Theologischen Summa, aus der Prima. Der erste Artikel ist qu. 5 a 1: Utrum bonum differat secundum rem ab ente. Es verlohnt sich, den kurzen Urtext und die Übersetzung nebeneinander zu stellen, da hier eine Reihe philosophischer Ausdrücke sich findet:

Respondeo dicendum, quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum: quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile. Unde Philosophus in 1. Ethicorum dicit: bonum est, quod omnia appetunt. Manifestum est autem, quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum autem unumquodque est perfectum, inquantum est actu. Unde manifestum est, quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens. Esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est, quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis quam non dicit ens.

Es ist zemerken, daz gůt und wesentheit eins sint nach dinge und underscheident sich alleine nach reden. wan die rede dez gůten bestat in dem daz ez begerlich si als der Philosophus sprichet in dem ersten capitele in dem bůch ethicorum, daz daz gůt ist des ellú ding begerent. Nu ist daz offenbar, daz ein ieklich ding also vil begerlich ist also vil ez volkomen ist, wan ellú ding begerent irre volkomheit. Aber alse vil so ist ein iekliches volkomen alse vil ez in der getat ist. und also ist offenbar, daz also vil etwaz wesendes ist.[4] aber wesen ist ein túlichi aller ding. und davon ist offenbar, daz gůt und wesen eins sint nach dinge, aber gůt heizet die rede dez begerlichen dingez einveltiklichen, daz daz wesen niht enheizet.

Ich kann nur eine kurze Übersicht über die Artikel der allgemeinen Gotteslehre der Prima, die hier übersetzt sind, geben. An den vorhergehenden Artikel reiht sich unmittelbar qu. 8 a. 1: Utrum Deus sit in omnibus rebus, dessen Anfang also übersetzt ist: Es ist zemerken, daz got in allen dingen ist nicht alse ein teile der wesunge oder als ein zůval (fol. 140v). Eine ziemlich reiche Auswahl von Artikeln ist aus der qu. 12, welche von unserer Gotteserkenntnis

[4] Hier fehlt etwas. Es wird der Satz so zu ergänzen sein: daz also vil etwaz gut ist also vil ez wesendes ist.

handelt, in deutscher Sprache wiedergegeben. Auch die Quaestionen über die göttlichen Ideen (qu. 15) und über die Wahrheit (qu. 16) sind in erheblichem Umfange berücksichtigt. In größerem Ausmaße als die metaphysischen Partien der Gotteslehre der Prima sind die Quaestionen, welche von den ethischen Eigenschaften Gottes, vom Willen Gottes, von der Liebe und Barmherzigkeit Gottes, sodann von der Praedestination (fúrbereitunge), vom Buche des Lebens, von der Allmacht und Seligkeit Gottes handeln (qu. 19—26), in den Umkreis dieser deutschen Übersetzung einbezogen. Auf fol. 181ᵛ beginnt die Trinitätslehre, die Lehre von der driveltikeit, die bis fol. 195ᵛ sich erstreckt. Es sind hier die dogmatischen termini alle deutsch wiedergegeben, so processio mit uzgaunge, relatio mit widertragunge, paternitas mit veterlichkeit, filiatio mit sunlicheit, spiratio activa mit geistung, spiratio passiva (processio) mit uzgaunge, notio mit kúntlicheit, innascibilitas mit ungeborenheit, generatio mit geberunge usw.

An die Trinitätslehre reihen sich mehrere Artikel, die nicht der theologischen Summa entnommen sind und großenteils sich mit der Frage von der Bewegung der Himmelskörper durch die Engel, also mit dem Problem der Sterngeister befassen. Am Schluß des ganzen Werkes greift der Übersetzer nochmals auf die Gnadenlehre der Prima Secundae zurück und bringt noch eine Reihe von Artikeln der beiden letzten Quaestionen (113 und 114) über die Rechtfertigung (justificatio, gerehtmachunge) und über das Verdienst (fol. 203ʳ bis 211ᵛ). Der letzte Artikel, der übersetzt ist, ist S. Th. I II qu. 114 a. 10: Utrum temporalia bona cadant sub merito: Ez ist zemerken, ob daz zitlich gůt valle unter daz verdient.

Es sind nur kurze Mitteilungen, die ich über diese mittelhochdeutsche Übersetzung der theologischen Summa des heiligen Thomas hier bieten konnte. Wer diese in Süddeutschland entstandene Übertragung angefertigt hat, ließ sich bisher nicht feststellen. Auch der Zweck, zu welchem diese Übersetzung angefertigt worden ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ersehen. Man möchte meinen, daß ein Dominikaner für praktisch religiöse Zwecke, etwa zur theologischen Unterweisung von Frauenklöstern diese ausgewählten Artikel der theologischen Summa des Aquinaten ins Deutsche übertragen hat. Dagegen spricht freilich wieder die Art und Weise der getroffenen Auswahl, insofern gerade die Secunda Secundae, welche die Quaestionen über die Liebe, über die Vollkommenheit, über die Formen des Gebetslebens, über die mystische Beschauung und das Ordensideal enthält, nicht in diese Übersetzung einbezogen ist. Es wäre auch noch von Interesse zu untersuchen, welche Motive und Gesichtspunkte bei der Auswahl der Artikel mitgewirkt haben. Ich glaube, daß unser Anonymus den ganzen Text der theologischen Summa bei seiner

Auswahl vor sich gehabt und nicht nach einer schon gekürzten lateinischen Vorlage gearbeitet hat. Mir ist bei meinen handschriftlichen Untersuchungen über die Abbreviationes der theologischen Summa dieser Typ abkürzender und exzerpierender Bearbeitung derselben noch nicht begegnet.[5] Es wäre zu wünschen, daß auch von fachmännischer germanistischer Seite diese Thomasübersetzung nach der sprachlichen Seite geprüft würde.

Übersetzung von S. Th. III. qu. 2 a 2.

Utrum unio Verbi incarnati sit facta in persona? Respondeo dicendum, quod persona aliud significat quam natura. Natura enim significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his, quae ad rationem speciei pertinent, aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa, quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem, speciei scilicet accidentia et principia individuantia; sicut maxime apparet in his, quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei et superadduntur quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei; unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui: et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito: non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas: Si quae vero

Es ist ze merken daz die einunge des eingefleischten wortes geschach in der personen. und des sache ist ze merken, daz die persone ein anders bezeichnet denne die naturen. wan die nature bezeichent die wesung des gesteltnússes welche wesunge bezeichent die endenunge. und wan man von den dingen, die behőrent zů der gesteltnússe nithes niht anders zugefůgtes vinden, so enwere nit notdurftig dekeiner underscheidung der nature von dem underwurf der nature, daz da ist selbestande in dirre naturen unteillichen, wan ein jegeliches daz da selbe stande wer in der naturen unteillichen daz were alzemale dazselbe daz sin nature were mit siner naturen. doch geschiht, daz etwaz funden wirt in den selbestanden dingen daz niht behőret zu der rede des gesteltnússes alse die zůvelle und die unteillichen beginne; alse ez allermeist offenbar ist von den dingen die da zesamen gesazt sint von formen und von materien. und darumbe so underscheidet auch in selichen die nature und der underwurf niht doch alse etlichú die alzemale gescheiden sint. sundern in den underwurf wird beslozen die nature des gesteltnússes und davon wirt der underwurf bezeichent alse

[5] M. Grabmann, De Summae D. Thomae Aquinatis theologicae studio in Ordine fratrum Praedicatorum jam. saec. XIII et XIV vigente. Miscellanea Dominicana, Romae 1923, 151—161. Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae), Freiburg (Schweiz) 1923 (Sonder-Abdruck aus Divus Thomas, III. Serie, 1. Jahrg.)

res est, in qua omnino nihil aliud est praeter rationem speciei vel naturae suae, sicut est in Deo, ibi non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi, quia natura dicitur secundum quod est essentia quaedam: eadem vero dicitur suppositum, secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali; quia nihil aliud est persona quam rationalis naturae individua substantia secundum Boethium in libro de duabus naturis.

Omne igitur, quod inest alicui personae sive pertinet ad naturam eius sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona nullo modo ei unitur: et sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subruere totam fidem christianam. Quia Verbum habet naturam humanam sibi unitam non autem ad naturam suam divinam pertinentem consequens est, quod unio sit facta in Verbo personae, non autem in natura.

die ganzheit und haben die naturen alse ein fŏrmeliches teile siner volmachunge; und darumbe in den dingen, die da zusamengesatzt sint von formen und von der materien dieselbe nature wird niht gesaget von den underwurfen, wan wir ensprechen niht, daz dirre mensche si sin menschlichu nature. und ist dekein ding, indem nihtes niht anders alzemale en ist ane die reden des gesteltnússes oder der naturen also es in Got ist, wan da en ist niht anders nach dinge der underwurf und ein anders die nature, sunder allein niht wan nach reden zeverstan, wan die nature heizet nach dem und sie etwaz wesung ist. und dieselbe nature heizet der underwurf, nachdem und sie selbstande ist. und daz gesprochen ist von dem underwurf, daz ist zeverstende von der personen in der redelichen creaturen oder in der verstendigen, wan niht nihtes ist ein person denn ein unteillichú substanie der redelichen naturen, alse Boecius sprichet. und darumbe ein jekliches daz dainne ist etlicher personen ez si daz es zu siner nature oder niht daz wirt zů geeiniget in der personen. und darumbe unde wirt die menschlich nature deme worte gotis niht zů geeinigt in der persone, so wirt si indekeines wis zů geeinigt und also wirt alzemale abgenomen der glŏbe der infleischung und daz were undertun allen cristenen glŏben. und darumbe so hat daz wort im geeiniget die menschlichen naturen, aber doch daz si gehŏre zu siner gotlivchen naturen und dar nach volget, daz die einunge geschehen ist des wortes in der personen aber niht in der naturen (fol. 4ᵛ—6ʳ).

XIII.

EINE UNGEDRUCKTE VERTEIDIGUNGSSCHRIFT DER SCHOLASTISCHEN ÜBERSETZUNG DER NIKOMACHISCHEN ETHIK GEGENÜBER DEM HUMANISTEN LIONARDO BRUNI.

Das Ringen zwischen Scholastik und Humanismus, eine der merkwürdigsten Erscheinungen im Geistesleben des ausgehenden Mittelalters, zeigt sich auch auf dem Gebiete der Übersetzungsliteratur, speziell der Aristotelesübersetzungen. Dem Sprachgefühl der Humanisten sagten vielfach die im 12. und 13. Jahrhundert gefertigten Übersetzungen aristotelischer Schriften nicht mehr zu. Humanistisch gerichtete Aristoteliker des 15. Jahrhunderts haben deshalb teils, wie Johannes Argyropulos († 1486) es mit einem Teile des Organon getan,[1] die alten Übersetzungen überarbeitet und in ein besseres Latein gegossen, teils haben sie auch neue Übersetzungen angefertigt. Unter diesen humanistischen Aristotelesübersetzern ragen Gregor von Trapezunt, Kardinal Bessarion, Theodor Gaza, Ermolao Barbaro und Leonardus Aretinus (Lionardo Bruni) hervor.[2]

Aus den Reihen der Scholastiker wurden nun Stimmen zu Gunsten der im philosophischen Schulunterricht gebrauchten alten Übersetzungen laut, zumal wenn die Humanisten in ihren Übersetzungen Front gegen diese früheren Versionen machten. Zu Lebzeiten Lionardo Brunis verfaßte der auch auf dem Konzil von Basel tätige spanische Theologe, Bischof Alonso Garcia de Cartagena († 1456) eine Verteidigungsschrift der alten Übersetzung der nikomachischen Ethik. Er nimmt hier dieselbe in Schutz gegen die Angriffe, welche Aretinus gegen sie vom philologischen Standpunkte aus im Prooemium zu seiner eigenen Übersetzung gemacht hatte. Wir sind A. Birkenmajer zu besonderem Danke verpflichtet, weil er diese um 1430 entstandene Vertei-

[1] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911, 72. Über Argyropulos handelt neuestens ausführlich Λαμπρός Σπυρ., Ἀργυροπούλεια. Ἐν Ἀθήναις (1910).

[2] Über Lionardo Bruni s. G. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums I[3], Berlin 1894, 307—311; II 163—173 (Würdigung seiner Übersetzungstätigkeit); Fr. Beck, Studien zu Lionardo Bruni, Berlin und Leipzig 1912 (Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, hrsg. von Georg v. Below, Heinrich Finke, Friedrich Meinecke Hft. 36). Beck behandelt S. 35 ff. Brunis Übersetzertätigkeit.

digungsschrift aus einer Krakauer Handschrift ediert und durch eine gründliche Untersuchung uns zugänglich gemacht hat.[3] Lionardo Bruni hat in drei Briefen an den Erzbischof Francesco Piccolpasso von Mailand auf diese Schrift des spanischen Bischofs geantwortet, welche Birkenmajer aus der Ausgabe des Epistolars Lionardo Brunis von Mehus abgedruckt hat. Ein zweites bisher nicht beachtetes Beispiel solcher Reaktion aus Theologenkreisen gegen humanistische Aristotelesübersetzungen ist nun die Apologie der alten Übersetzung der Nikomachischen Ethik gegen die Angriffe und gegen die neue Übertragung des Leonardus Aretinus, eine Verteidigungsschrift, die aus der Feder des Dominikanerbischofs Baptista de Finaro († 1484) oder, wie er gewöhnlich heißt, Baptista de' Giudici geflossen ist.

Von dieser Apologie befindet sich ein Exemplar, das einzige, welches ich bisher antraf, in der Universitätsbibliothek zu Bologna. Die Papierhandschrift 1639, von einer Hand des 15. Jahrhunderts herrührend, enthält an erster Stelle (fol. 1r—3r) das Vorwort des Leonardus Aretinus zu seiner Übersetzung der Nikomachischen Ethik, in welchem er über die alte scholastische Übersetzung sehr abfällig urteilt. Unmittelbar an dieses Vorwort reiht sich von fol. 3v—8v: „Rmi in Christo patris Baptiste de Finario ordinis Predicatorum sacre theologie professoris ac episcopi Vintimiliensis apologia traductionis antique libri ethicorum Aristotelis contra invectivam traductionemque Leonardi Aretini". Auf diese Apologie folgen in dem gleichen Codex Aretinos Übersetzungen der Nikomachischen Ethik, der Politik und der Ökonomik. Durch den vortrefflichen Katalog von L. Frati aufmerksam gemacht,[4] habe ich auf einer meiner italienischen Bibliothekreisen (Ostern 1912) diese Verteidigungsschrift mir näher angesehen. Quétif-Echard, die dem Baptista de' Giudici ein kurzes Lebensbild widmen,[5] kennen dieses Schriftchen nicht. Desgleichen auch nicht Leander Albertus, der in seinem schätzenswerten Werke „De viris illustribus ordinis Praedicatorum" unsern Dominikaner als einen „vir eloquens et in dolandis verbis artifex optimus" feiert.[6]

Geschrieben wurde dieses Werkchen von Baptista de' Giudici, während er Bischof von Ventimiglia war (von 1471 mit einer kleinen Unterbrechung bis 1484).[7] Da im Kontext Francesco Filelfo († 1481) als schon verstorben erwähnt ist, engt sich der Zeitraum, in welchem diese Apologie geschrieben sein kann, auf die Jahre 1481—1484 ein.

[3] A. Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters [XX, 5], Münster 1920, 129—210.

[4] L. Frati, Indice dei codici latini conservati nella R. Biblioteca Universitaria di Bologna, Firenze 1909, 371. [5] Quétif-Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum I 867.

[6] Leander Albertus, De viris illustribus ord. Praed. (1517) 125b.

[7] Eubel, Hierarchia catholica medii aevi II 294.

Der Zweck dieser Apologie ist die Verteidigung der alten nach der Anschauung des Aretinus und des Baptista de' Giudici von Wilhelm von Moerbeke hergestellten und von Thomas von Aquin und der folgenden Scholastik benützten Übersetzung der Nikomachischen Ethik gegen die Angriffe Lionardo Aretinos. Man wird indessen namentlich auf Grund der Forschungen von Mons. A. Pelzer jetzt endgültig Robert Grosseteste die Herstellung dieser Übersetzung der nikomachischen Ethik zuteilen müssen.[8] Dieser Humanist beginnt das Vorwort seiner eigenen, Papst Martin V. gewidmeten Übertragung dieses aristotelischen Werkes mit den Worten: „Aristotelis ethicorum libros facere latinos institui, non quia prius traducti non essent, sed quia traducti erant, ut barbari magis quam latini effecti viderentur. Constat enim illius traductionis auctorem, quicumque tandem is fuerit, quem tamen ordinis praedicatorum fuisse manifestum est, neque graecas neque latinas litteras satis scivisse. Nam graeca multis in locis male accipit, et latina sic pueriliter et indocte reddit, ut vehementer pudendum sit tam supinae crassaeque ruditatis". Auch in Aretinos Briefen, insbesondere in einem Schreiben an einen gewissen Demetrius, finden sich solch geringschätzige Urteile über diese ältere Übersetzung des Dominikaners.

Die Verteidigungsschrift des Baptista de' Giudici nun läßt auch an scharfer Polemik nichts zu wünschen übrig. Dabei weist sie auch einen gewissen humanistischen Anstrich auf, indem sie mit vielen Zitaten aus Klassikern ausgeschmückt ist. De' Giudici teilt dieses Bestreben, Scholastik und Humanismus miteinander zu verbinden, mit mehreren Zeit- und Ordensgenossen, von denen Raphael de Pornaxio und Jakob von Lilienstein hier genannt seien.

Um nun auf den Gedankengang dieser Apologia etwas einzugehen, so verbreitet sich der Autor zuerst eingehend über den Anlaß seiner Veröffentlichung. Er hat, so führt er aus, sich wieder den theologischen Studien, mit denen er sich vor seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl von Ventimiglia beschäftigt hatte, zugewendet und hat die ihm zur Sommerszeit gewordene Muße dazu benützt, um einmal die Nikomachische Ethik des Aristoteles, die er bisher nicht gelesen, durchzuarbeiten. Zudem war es ihm bekannt, daß Lionardo Aretino diese Schrift neuerdings aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen hat, mit einer unverkennbaren Spitze gegen den alten Übersetzer, als ob dieser der griechischen Sprache gar nicht kundig gewesen sei. Von Wißbegierde, was dieser Humanist in philosophischen Dingen geleistet habe, entbrannt, hat er sich nun einen Codex vorlegen lassen, in welchem diese Ethikübersetzung Aretinos enthalten ist, und dieselbe

[8] A. Pelzer, Les versions des ouvrages de morales conservés sons le nom d'Aristote en usage au XIIIe siecle. Revue néoscolastique de Philosophie 23 (1921) 316—341, 378—412.

vom Anfang bis zum Ende durchgelesen. Schon bei der Lektüre des Vorworts hat ihn die hochfahrende und wegwerfende Art unangenehm berührt, mit der Aretino den alten Übersetzer als Halbgriechen und Halbbarbaren hingestellt hat. „Ich habe mich wirklich gewundert über ein solches Maß von Selbstüberhebung, Prahlerei und Aufgeblasenheit, womit Aretino gegen einen wissenschaftlich so hochstehenden Mann, gegen einen gebornen Griechen, gegen einen philosophisch geschulten Denker, gegen einen auch des Lateinischen mächtigen Gelehrten losgezogen ist und denselben als ungebildeten Barbaren hinstellt, der in beiden Sprachen nichts Rechtes verstanden habe, als ob dieser Humanist allein die Kenntnis des Lateinischen und Griechischen in Erbpacht genommen hätte und vor ihm niemand sprach- und literaturkundig gewesen wäre. Ich habe früher noch mich am gefälligen Stil Aretinos erfreut; aber seit ich sehe, wie bei ihm Humanismus mit Arroganz sich verbindet, kann ich seine Schriften nur mit Ekel lesen".[9]

Nach diesem Erguß der Entrüstung beginnt der Dominikanerbischof seine polemischen Ausführungen gegen Aretino, die sich hauptsächlich auf den Erweis der These zuspitzen: Die Übersetzung Aretinos ist voll von schweren Irrtümern. Dies hat darin seinen Grund, daß derselbe in dem Bestreben, gegenüber dem alten Übersetzer sich durch Anwendung neuer lateinischer Ausdrücke als originell zu zeigen und durch eine gefällige Diktion zu prunken, den aristotelischen Gedankengang nicht richtig wiedergibt und so gegen die philosophische Wahrheit verstößt.[10]

[9] „Cum nuper vacarem his theologicis studiis, quibus ante dare operam consueveram, ethicorum Aristotelis libros, quos usque ad id tempus numquam legeram, ad depellendas alias molestias estivo tempore videre otiosus institui. Qui quidem libri non modo utiles, sed etiam pernecessarii ad bene beateque vivendum esse iudicantur. Verum qui iam dudum intellexeram Leonardum Aretinum eosdem de moribus libros noviter e greco latinos fecisse, quasi antiquus ille interpres grecam linguam penitus ignorasset, ductus cupiditate videndi, quid rhetor bonus in philosophia divinare valuerit, codicem afferri iussi, in quo illi Aretini libri conscripti continebantur. Quos accurate quidem perlegi et revolvi. Offendi primum ea que ad libri traductionem premissa sunt arrogantie sue testimonia copiosissima, in quibus ... primum reprehendere conatus est, ut eum semigrecum ac semilatinum probare videretur. Miratus sum fateor tantam hominis presumptionem, iactantiam, tumiditatem, qui adeo in virum eruditissimum et revera grecum natione ac philosophie permaxime studiosum latine etiam lingue non ineruditum invehebatur, ut hominem ferreum indoctum barbarum in utraque lingua deficientem perfectum in nulla dicere non dubitarit, quasi sibi soli et greca et latina concedenda sint nec quisquam ante ipsum litteras omnino scisse videatur. Delectatus sum aliquando illius eloquentia, sed cum eum arrogantiam cum eloquentia coniunxisse animadverto, vix eius scripta sine stomacho legere possum" (fol. 3 v).

[10] „Quem tamen errasse constat gravissime. Nam plerumque, ne cum vetere traductione concordet, nova enititur fingere nomina, et dum concinnis vocabulis uti studet, ab ipsa philosophie veritate discedit" (fol. 3 v).

Bei dem Nachweis dieser Thesis strebt unser Dominikanerbischof nicht Vollständigkeit an, er will nur Stichproben bringen. Er ist sich dabei wohl bewußt, daß er damit eine persönlich recht unangenehme Arbeit übernimmt. Es hangen ja viele Aretino, geblendet vom Glanze seiner Sprache, unbedingt an und halten alles, was er gesagt, als Evangelium fest. Und doch ist Aretino zwar ein guter Stilist, aber ein schwacher Philosoph gewesen.[11] Seine sachlichen Ausstellungen an Aretinos Übersetzung eröffnet Baptista de' Giudici mit dem Hinweis darauf, daß derselbe von der Persönlichkeit des alten Übersetzers keine ausreichende Kenntnis gehabt und von ihm eigentlich nur seine Zugehörigkeit zum Dominikanerorden gewußt habe. Hätte Aretino sich über Persönlichkeit und Bedeutung des Autors der „antiqua traductio" zuvor vergewissert, dann hätte er vielleicht behutsamer die Geschosse seiner Schmähung gegen ihn geschleudert. Und doch hätte der humanistische Kritiker nur ein wenig in den Geschichtsquellen sich umsehen brauchen, um eine Vorstellung von der Bedeutung dieses Mannes zu gewinnen. Es ist dieser Autor, den Aretino wegwerfend einen Halbgriechen und Halblateiner nennt, eine Persönlichkeit von hoher Begabung, von hervorragender wissenschaftlicher Befähigung und von unbestrittenem Ansehen gewesen, ein Mann, der nicht bloß wie Aretino vorübergehend in Griechenland weilte, sondern in diesem Lande geboren wurde und daselbst nicht bloß das Griechische erlernt, sondern auch gelehrt hat. Dazu war er nicht wie Aretino ein schlechter Philosoph, sondern vielmehr in allen philosophischen Disziplinen wohlbeschlagen. Später wurde er wegen seiner hervorragenden Wissenschaft und Tugend zur bischöflichen Würde erhoben. Alsdann ging er daran, die Schriften des Aristoteles getreu aus dem Griechischen ins Lateinische zu übersetzen. Er hätte auch über Eleganz der Sprache verfügt, wenn er dies gewollt hätte. Dem „antiquus interpres" war es vor allem um die inhaltliche Richtigkeit, um die philosophische Wahrheit zu tun. Er vermied es absichtlich, einen gefälligen Stil zu schreiben, um nicht in Irrtümer zu fallen.[12]

[11] „Cuius profecto errores omnes si voluero presenti oratione complecti, magis eius libri partem huc inseram necesse erit. Sed tamen, ne omnes silentio preterisse videar, nonnullos calamo enudandos putavi, ut iis perspectis complures alii, quos brevitatis causa pretereo, facilius intelligantur. Scio me gravem quidem sumpsisse provinciam ob eam maxime causam, quod multi propter eloquentiam usque adeo illius auctoritati adherendum putent, ut quidquid ab eo dictum fuerit, evangelium credatur. Et si ab alio aliter dicatur, aut negatur ut falsum, aut spernitur ut incultum. Ego vero istis respondebo: Leonardum eloquentie quidem satis habuisse, philosophie parum" (fol. 3 v).

[12] „Primumque velim, mihi dicat Leonardus . . ., quis illius antique traductionis auctor fuerit, qua patria, qua lingua, qua dignitate, qua confessione, qua auctoritate, que certe ignorare non debuit. Ipse vero se hoc tantum scire fatetur, quod quisquis fuerit eum constat ordinis

Bei der Behandlung der sachlichen Irrtümer in Aretinos Ethikübersetzung erwähnt unser Dominikaner an erster Stelle einen Fall, in welchem der Humanist den Unterschied von contrarium und contradictorium nicht kennt. Im ersten Buch der Nikomachischen Ethik redet Aristoteles von dem dreifachen Guten: honestum, utile, delectabile, und gibt auch das contrarium von jedem an. Wie übersetzt nun hier Aretino? „Inutile contrarium utili." Das ist, so ruft der streitbare Bischof aus, wahrlich eine philosophische Prachtleistung. „Hast du das in der Metaphysik des Aristoteles gelesen? Was sage ich: Metaphysik? Von ihr kennt dieser Mann vielleicht nicht einmal den Namen. Du hast dies wohl in der Dialektik, in der du ein Ignorant bist, gelernt, daß ‚inutile' das contrarium zum ‚utile' ist. Ich wollte, es wären jetzt Jünglinge da, die soeben mit dem Studium der Logik anfangen, damit die krasse Unwissenheit dieses Menschen nicht von Fachleuten, sondern von unreifen Schülern an den Pranger gestellt würde. Es gibt sicher keinen Studenten der Logik, der nicht auf die Frage, wie ‚utile' und ‚inutile' sich gegenüberstehen, ohne sich zu besinnen, antwortet: ‚Privative vel contradictorie'. Deshalb hat auch der alte Übersetzer richtig übersetzt: ‚Utili contrarium nocivum'."[13]

Die Aristotelesstelle, deren Wiedergabe durch Aretino hier gerügt wird,

predicatorum fuisse quasi in illam prestantissimam religionem, que semper viris eruditissimis et sapientissimis habundavit, omnia sua maledicta redundent. De aliis vero omnino dicere scivit nihil. Que si scivisset, parcius forsan in eum maledictionis sue tela coniecisset. Que utique illum non potuissent latere, si se rerum antiquarum studiosum exhibuisset, si priorum annalium monumenta lectitasset. Nam is, quem semigrecum ac semilatinum appellat, vir summo ingenio, summa doctrina, summa auctoritate preditus, non modo in Grecia parvo tempore versatus est ut Leonardus, sed et natus fuit, ubi grecas litteras non solum didicit, sed etiam docuit. Non philosophie ignarus ut ille, sed in omnibus ferme liberalibus artibus admodum eruditus. Qui deinceps ob eminentem in eo scientiam ac virtutem episcopus factus. Aristotelis libros non modo e greco latine lingue reddidit, sed etiam veracissime interpretatus est nec elegentia summa illi defuit nec ornatus, si eo uti voluisset. ... Denique antiquus interpres magis studens philosophice veritati non ideo ornate dicere voluit, ne in errores in quos iste lapsus est incideret. Videbat enim latinam linguam ad proprietatem grece aspirare non posse" (fol. 4v u. 5r).

[13] „Nunc ad alia errata maiora veniendum est. Cum in primo libro de triplici bono Aristoteles loqueretur: honesto, utili, delectabili et unicuique suum assignaret contrarium, quonam modo iste interpretatus est? Inutile inquit contrarium utili. O preclarum philosophum! Num hoc in Aristotelis metaphysica perlegisti? Quid de metaphysica loquor, cuius ne nomen quidem vix audivit? At id utique in dialectica didicisti, quam ignorasti: Inutile utili esse contrarium. Vellem nunc adessent sed ipsi potius adolescentes, qui dialecticis studiis operam dare incipiunt, ut tanta viri huius ignorantia non a doctoribus et praestantissimis philosophis, sed ab incultis scolaribus monstraretur. Nullus pene puer est, qui modo aliquid in dialectica facultate fuerit exercitatus, quem si roges, quonam modo inutile utili opponatur, non subito vel privative vel contradictorie respondeat. Contrarie vero nullo modo concedet. ... Quamobrem rectius antiquus ille interpretatus est: Utili inquit contrarium nocivum" (fol. 6v).

steht nicht im ersten Buch der Nikomachischen Ethik, wie Baptista de' Giudici hier angibt, sondern findet sich im zweiten Kapitel des zweiten Buches dieser aristotelischen Schrift. Der griechische Text lautet: τριῶν γὰρ ὄντω τῶν εἰς τὰς αἱρέσεις καὶ τριῶν εἰς τὰς φυγάς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέως, καὶ [τριῶν] τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ usw. (1104b, 30—33). Lionardo Aretino hat nun tatsächlich diesen Text also übertragen: Cum tria ad cupiendum repudiandumque consilium pertineant, honestum, utile, voluptarium, et tria his contraria: turpe, inutile, molestum.[14] Es ist also „inutile" als contrarium von „utile" gesetzt. Übrigens haben auch andere Humanisten bzw. Philologen des 15. und 16. Jahrhunderts in gleicher Weise übersetzt, so Johannes Argyropulos, Johannes Bernardus Felicianus und Dionysius Lambinus († 1572). Der Übersetzung des letzteren hat sich Sylvester Maurus S. J. für seinen Aristoteleskommentar bedient, ohne zu dieser Stelle eine Berichtigung beizubringen.

Der alte Übersetzer, nach de' Giudici und Bruni Wilhelm von Moerbeke, hat nun diese Aristotelesstelle folgendermaßen übertragen: „Tribus enim existentibus, quae circa electiones, et tribus, quae in fugis, bono, conferente, delectabili, et tribus contrariis, malo, nocivo, tristi" usw. Der heilige Thomas von Aquin hat sich dieser Übersetzung bedient und diesen Text also umschrieben: „Et dicit, quod tria sunt, quae cadunt sub electione humana: scilicet bonum, id est honestum; conferens, id est utile; et delectabile. Quibus tria contrariantur; scilicet malum, id est vitium, quod opponitur honesto; nocivum, quod opponitur utili; et triste, quod opponitur delectabili."[15] Indem der Übersetzer hier als contrarium von utile das „nocivum" angibt, wird er nicht bloß den logischen Regeln über konträre und kontradiktorische Begriffe gerecht, sondern bekundet er auch sein Bestreben, möglichst wortgetreu zu übersetzen. Denn dem griechischen βλαβερόν entspricht im Lateinischen nocivum. Auch die deutschen Übersetzungen der Nikomachischen Ethik von Stahr, Rolfes, Lasson[16] usw., welche das βλαβερόν mit „das Schädliche" übertragen, geben Robert Grosseteste und seinem Apologeten recht.

Unser Dominikaner bringt noch eine Reihe solcher Proben bei, wo in Aretinos Übersetzung Unkenntnis der Philosophie sich verrät. Zum Schluß seiner Philippika ergeht er sich wiederum in allgemeinen Auslassungen darüber, wie Aretino bei seinen schwachen philosophischen Kenntnissen so hochmütig sein

[14] Decem librorum Moralium Aristotelis tres conversiones: Prima Argyropuli Byzantini, secunda Leonardi Aretini, tertia vero Antiqua, Parisiis 1510, Pars 2, 15r.

[15] S. Thomas in II. Ethicorum lect. 3.

[16] Stahr, Aristoteles' Nikomachische Ethik übersetzt und erläutert, Stuttgart 1863, 52. E. Rolfes, Aristoteles' Nikomachische Ethik, Leipzig 1911, 27. A. Lasson, Aristoteles' Nikomachische Ethik, Jena 1909, 30.

konnte, eine Übersetzung zu tadeln, die doch die Billigung und das Lob der hervorragendsten Kommentatoren und Philosophen seit zwei Jahrhunderten gefunden hat. Aber Aretino ist so unverschämt, diesen Männern, die vor ihm gelebt, die Kenntnis des Lateinischen und Griechischen abzusprechen. Nehmen wir an, es sei dem so; was sagt denn Aretino von seinen Zeitgenossen, die an Kenntnis der lateinischen und griechischen Sprache ihm nicht bloß gleichkamen, sondern sogar bedeutend überlegen waren? Unser Polemiker nennt Guarino von Verona († 1460), Francesco Filelfo († 1481), Lorenzo Valla († 1457), Vittorino da Feltre († 1446), Gregor von Trapezunt († 1484) und Ambrogio Traversari († 1439). Von all diesen Männern, so bemerkt unser Apologet, hat sich keiner dazu verstanden, den antiquus interpres zu benörgeln und eine neue Übersetzung dieses Buches (Nikomachische Ethik) aus dem Griechischen ins Lateinische herzustellen, obschon diese Männer dies viel besser als Aretino vermocht hätten.[17] Am Rand findet sich hier von späterer Hand die kritische Bemerkung, daß Johannes Argyropulos und Gregor von Trapezunt mit der alten Übersetzung nicht zufrieden waren (stomachatus antiquam traductionem) und neue Übersetzungen veranstalteten. In Einzelheiten weist diese Polemik Baptista de' Giudicis einige geschichtliche Unrichtigkeiten auf. So ist, abgesehen davon, daß Robert Grosseteste der Ethikübersetzer gewesen ist, oben in den biographischen Notizen über Wilhelm von Moerbeke unrichtig, daß dieser in Griechenland geboren sei — er war ja von Geburt ein Flamländer — und erst als Bischof seine Übersetzungstätigkeit entfaltet habe.

Wenn auch historische Ungenauigkeiten in dieser Schrift sich finden und der Verfasser sich, wie dies bei polemischen Schriften so häufig der Fall ist, zu Übertreibungen hinreißen läßt, so hat doch sein Urteil über die alte Über-

[17] „Maxime vero Aretini in hoc arrogantiam, ne dicam stultitiam admiror, quod post tot secula, post tot viros sapientissimos, qui prioribus etatibus floruerunt, post denique tot egregios commentatores summosque philosophos, qui interpretationem illam semper approbaverunt, hic unus et indoctus philosophus est inventus, qui eam reprehenderet traductionem, quam summi viri summa laude dignam iudicaverunt. Sed ipse quidem tam impudens est, ut eos qui ante se fuerunt homines sapientissimos neque latinas neque literas grecas scivisse fateatur. Quod fingamus ita esse. Num et eos, qui sua tempestate fuerunt, in eadem dicit esse ignorantia? Quorum quam multi et grecis et latinis litteris adeo fuerunt eruditi, ut illis non modo equiparandus nec dicam preferendus, sed nec cum illis comparari debeat. Taceo eorum nomina, quorum multi adhuc vite superstites, multi vita functi sunt. Vereor enim, ne si eius defensores Guarinum Veronensem, Fr. Filelphum, L. Valensem, V. Feltrensem, P. Vergerium, G. Trapesuntinum, Fr. Ambrosium Florentinum reliquosque viros clarissimos summa eloquentia summaque auctoritate dignissimos sibi preferri audierint, graviter et iniquo animo ferant. Horum enim inventus est nemo, qui tantum de summa gravitate voluerit deponere, ut antiquum interpretem reprehenderet et denuo de greco librum in latinum verteret, cum omnes ii multo utique melius hoc facere potuissent."

setzung und über diejenige Aretinos der Hauptsache nach das Richtige getroffen. Das überschwengliche Lob, das die Humanisten dem Aristotelesübersetzer Lionardo Aretinos gespendet, wird von der modernen Philologie keineswegs geteilt. Susemihl hat in den Prolegomena seiner Ausgabe der aristotelischen Politik ein sehr scharfes Urteil über Aretinos Übersetzung gefällt, namentlich dessen Willkür, Ungenauigkeit und Unzuverlässigkeit in der Wiedergabe des aristotelischen Textes gerügt.[18] Derselbe Susemihl wertet hingegen Wilhelms von Moerbeke Übersetzungsweise wegen ihres Bestrebens, Wort für Wort den Text des Stagiriten wiederzugeben, sehr hoch. Man kann, wie er ausführt, aus diesen Übersetzungen den griechischen Aristotelestext, der Wilhelm von Moerbeke vorlag, rekonstruieren, so daß diese Versionen als eine Art Codex für Aristotelesausgaben in Betracht kommen können. Susemihl hat denn auch tatsächlich seiner Edition der aristotelischen Politik die translatio Guilelmi de Moerbeke beigedruckt. Ältere Philologen, wie Pietro Vettori († 1585), „der größte Philolog der humanistischen Periode Italiens",[19] haben in noch höherem Maße die Bedeutung der Übersetzungen Wilhelms von Moerbeke für die aristotelische Textgeschichte hervorgehoben.[20] Eine Zukunftsaufgabe der mittelalterlichen Aristotelesforschung ist auch eine vom philologischen lexikographischen Standpunkte aus unternommene Vergleichung der Übersetzungen Robert Grossetestes mit denjenigen des Wilhelm von Moerbeke. Robert Grosseteste hat sich über die methodischen Grundsätze seiner Übersetzungsweise geäußert und ist auf Einzelheiten der Lexikographie und Syntax eingegangen. So hat denn auch Baptista de' Giudici nicht unrecht, wenn er gegen Schluß seiner Verteidigung des alten Übersetzers schreibt: „Nec erit ullus tam iniustus rerum existimator, qui non hunc nostrum laborem plenum utilitatis et commodi recognoscat" (fol. 8ᵛ).

[18] Aristotelis Politicorum libri octo, rec. Susemihl, Lipsiae 1872, XXX. Vgl. Fr. Beck, Studien zu Lionardo Bruni 37.

[19] A. Gudeman, Grundriß der Geschichte der klassischen Philologie², Leipzig und Berlin 1909, 183.

[20] Die Äußerungen von Susemihl (a. a. O. V, VI, XXXII) und von Pietro Vettori sind abgedruckt bei P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin I², Louvain 1911, 41.

XIV.

DIE MITTELALTERLICHEN LATEINISCHEN ÜBERSETZUNGEN DER SCHRIFTEN DES PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA.

I. DIE ÜBERSETZUNG DES ABTES HILDUIN VON SAINT-DENIS.

Bei dem großen Einfluß, den das Schrifttum des Pseudo-Dionysius Areopagita auf die Scholastik und Mystik des Mittelalters ausgeübt hat, ist es von Wichtigkeit, sich über deren lateinische Übersetzungen und so über die Formen des Textes, der den mittelalterlichen Kommentatoren, Scholastikern und Mystikern vorlag, Klarheit zu verschaffen. Es haben über die lateinischen Übersetzungen des Pseudo-Areopagita früher B. de Rubeis[1], in neuester Zeit F. Brommer[2], J. de Ghellinck[3], J. Durantel[4], P. Lehmann[5] und besonders P. G. Théry O. Pr.[6] gehandelt. Meine folgenden Darlegungen wollen bisher schon Bekanntes und Feststehendes nur in kurzer Übersicht zusammenstellen und hingegen ausführlicher neue Gesichtspunkte und Ergebnisse erörtern, sowie auch einige bisher unbekannte und unedierte Texte einfügen. Es ergibt sich dabei von selbst eine ausführlichere Darlegung über die bisher weniger beachtete Übersetzung des Johannes Sarracenus, welche gerade für die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts Albert d. Gr. und Thomas von Aquin den maßgebenden Text darbot.

[1] B. de Rubeis O. Pr., De gestis ac scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis dissertationes criticae et apologeticae. Dissert. 5 cap. 4, dissert. 8, cap. 3, (S. Thomae Aqu. Opera omnia iussu Leonis XIII edita I [Romae 1882] CIX u. CXXXV). In Venetam Operum quae Areopagitica dicuntur, editionem dissertatio praevia, (Migne PGr. 3, 57—76).

[2] F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inclusive, Paderborn 1908, 58—59.

[3] J. de Ghellinck S. J., Le mouvement théologique du XIIe siècle, Paris 1914, 70—72.

[4] J. Durantel, Saint Thomas et le Pseudo-Denis, Paris 1919, 49—54.

[5] P. Lehmann, Zur Kenntnis der Schriften des Dionysius Areopagita im Mittelalter. Revue Bénédictine 1923, 81—97.

[6] G. Thery O. Pr., Hilduin et la première traduction des écrits du Pseudo-Denis. Revue d'histoire de l'église de France IX (1923), 23—39. Contribution à l'histoire de l'Areopagitisme au IX siècle. Le moyen age XXV (1923), 111—153. Le text intégral de la Traduction du Pseudo-Denis par Hilduin. Revue des sciences philosophiques et théologiques XXI (1925) 33—50, 197 bis 214.

In die Frage der ersten Verbreitung der Schriften des Pseudo-Areopagita auch im Abendlande hat J. Stiglmayr S. J., der unermüdliche Forscher auf diesem Gebiete, viele Klarheit gebracht.[7] Freilich bleibt noch manche ungeklärte Frage übrig. Es finden sich in der abendländischen lateinischen Literatur schon Zitate aus den Areopagitica, ehe förmliche Übersetzungen derselben angefertigt waren, so schon bei Gregor d. Gr.[8], bei Beda[9], in den Akten des Laterankonzils vom Jahre 649 und des 6. ökumenischen Konzils von 680/681[10], in den Texten des Pariser Nationalkonzils vom Jahre 825 über den Bilderstreit[11] usw. Was Gregor d. Gr. betrifft, so hat C. Weyman[12] die Vermutung ausgesprochen, daß er durch Eulogius mit den areopagitischen Schriften bekannt gemacht worden sei.[13]

Wir sind über Sendungen des griechischen Originals der Schriften des Pseudo-Areopagiten nach Frankreich, wo dann die erste lateinische Übersetzung entstand, unterrichtet. Sie wurden zuerst mit anderen griechischen Schriften von Papst Paul I. gegen 758 an König Pipin den Kurzen gesendet.[14] Im Jahre 827 ließ der byzantinische Kaiser Michael durch eine Abordnung ein Exemplar der Areopagitica zu Compiègne Ludwig dem Frommen überreichen.[15] Dieses Exemplar ist, wie H. Omont nachweist[16], uns noch im Cod. gr. 427 der Pariser Nationalbibliothek erhalten. In Frankreich war die Abtei Saint-Denis, welche den Leib des Dionysius Areopagita in sich zu bergen sich rühmte, besonders lebhaft an seinen Schriften interessiert. Ludwig der Fromme hat denn auch den Abt Hilduin von Saint-Denis aufgefordert, aus griechischen und lateinischen Quellen alles zu sammeln, was über den in Saint-Denis begrabenen Märtyrer Dionysius erreichbar wäre.[17] Der Abt hat in seiner vita S. Dionysii diesen Auftrag vollzogen und diesen Märtyerer mit dem Apostelschüler, dem Areopagiten Dionysius identifiziert und

[7] J. Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649, Feldkirch 1895.

[8] S. Gregorii M. Homilia 34 in Evangelia (Migne PL. 76, 254).

[9] Bedae Venerabilis in Evangelium S. Marci Expositio, (Migne PL. 92, 197).

[10] P. Lehmann a. a. O. 81.

[11] Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio XIV, 421—460.

[12] Byz. Zeitschrift VI (1897) 624.

[13] Über diese Zitate aus Pseudo-Areopagita vgl. auch E. Riggenbach, Historische Studien zum Hebräerbrief I, (Leipzig 1907), 55 f. Ich verdanke den Hinweis hierauf Herrn Kollegen Paul Lehmann in München.

[14] M. G. Epistolae III, 529.

[15] Rescriptum Hilduini Abbatis ad Ludovicum (Migne PL. 106, 16; M. G. Ep. V, 328 sqq.).

[16] H. Omont, Manuscrit des oeuvres de S. Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnairee (Revue des études grecques 17 [1904] 230—236).

[17] M. G. Ep. V, 326 sq.

ihm auch die unter dem Namen des Areopagiten überkommenen Schriften beigelegt.[18] Die Frage, ob Hilduin auch eine lateinische Übertragung der pseudodionysischen Schriften hergestellt habe, wurde mehrfach und in verschiedenem Sinne behandelt und beantwortet, in neuester Zeit von M. Manitius[19] entschieden verneint, demzufolge Hilduin nicht zum Lesen dieser Schriften gekommen ist, hingegen von J. de Ghellinck bejaht.[20] Dieser hervorragende Forscher macht darauf aufmerksam, daß in der vita S. Dionysii Hilduins sich Spuren und Fragmente dieser Übersetzung finden und daß Dionysiuszitate bei Hincmar von Reims, einem Schüler Hilduins, aus dem Jahre 859 auf diese Übersetzung hindeuten. Nach J. de Ghellinck hat P. Lehmann die Frage, ob vor Eriugena die Schriften des Areopagiten ganz oder teilweise ins Lateinische übertragen worden sind, zum Gegenstand einer gründlichen Erörterung gemacht. Er hat sich eingehend mit den Zitaten aus den Schriften des Pseudo-Dionysius befaßt, die sich in der Schrift De praedestinatione des Hincmar von Reims befinden. Eine vergleichende Gegenüberstellung derselben einerseits zu den Dionysiuszitaten in der Dionysiusvita Hilduins und anderseits zur Dionysiusübersetzung Eriugenas führte zu dem Ergebnis, daß diese Zitate Hincmars große Unterschiede von Eriugenas Übersetzung zeigen, hingegen eine starke Übereinstimmung mit Hilduin aufweisen. Die Ansicht L. Traubes, der sich Manitius angeschlossen hat, daß Hincmar seine Dionysiusstellen aus der Übersetzung Eriugenas übernommen hat, ist damit als unzutreffend erwiesen. Hincmar hat seine Dionysiuszitate aus Hilduins Dionysiusvita entnommen, wobei freilich die Schwierigkeit besteht, daß Hincmar eine Reihe von Sätzen bietet, die nirgendwo bei Hilduin stehen. P. Lehmann faßt das Resultat seiner Untersuchung zusammen: „Es wird also schon 835 eine Übersetzung existiert haben und noch Jahrzehnte darauf Hincmar zugänglich gewesen sein, die wohl sämtliche Werke und elf Briefe des Areopagiten umfaßte. Daß Hilduin in eigener Person sie hergestellt hätte, kann ich nicht beweisen." P. Lehmann bringt auch eine zusammenfassende Darlegung über die Übertragungen der Briefe des Areopagiten, auf welche ich in meiner Abhandlung nicht näher eingehe. Nach P. Lehmann hat P. G. Théry O. Pr. das Problem, ob vor Johannes Scotus schon lateinische Versionen des areopagitischen Schrifttums vorhanden waren, aufs neue in Angriff genommen und durch scharfsinnige Durchprüfung des bisher bekannten Quellenmaterials und vor allem durch glückliche Funde die Frage endgültig gelöst. Théry hat die Dionysiusfragmente bei Hilduin vor allem nach ihrer

[18] Migne PL. 106, 23—50.

[19] M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I (München 1911) 326.

[20] J. de Ghellinck, a. a. O., woselbst auch S. 71 die übrige Literatur angegeben ist.

lexikographischen Seite untersucht und die sprachlichen Eigentümlichkeiten dieser lateinischen Dionysiustexte gegenüber den anderen Übersetzungen festgestellt. Diese genaue Kenntnis des Vokabulars Hilduins leistet P. Théry auch für seinen Nachweis, daß die Dionysiuszitate Hincmars nicht aus Eriugena sondern aus Hilduin entnommen sind, gute Dienste. Das große Hauptergebnis der Forschungen Thérys ist die Entdeckung von Hilduins Übersetzung des ganzen areopagitischen Schrifttums. Bei der Herstellung eines Kataloges aller Handschriften lateinischer Dionysiusübersetzungen fand er im Cod. 756—757 (903) der Bibliothèque royale zu Brüssel (s. XV) eine vierfache Übersetzung der Hierarchia caelestis und der Hierarchia ecclesiastica, die in vier Kolumnen nebeneinander herlaufen: nämlich diejenige des Eriugena, des Ambrosius Traversari und des Johannes Sarracenus sowie eine unbenannte. Théry hat den überzeugenden Beweis erbracht, daß diese anonyme Version die des Hilduin ist. Diese anonyme Übersetzung entspricht einem anonymen Prolog. Dieser stammt aber von Hilduin und befindet sich in dessen gedruckten Areopagitica. Théry kann weiterhin in dieser anonymen Übersetzung die lexikographischen Eigentümlichkeiten Hilduins feststellen und, was das entscheidendste Moment ist, die Dionysiusfragmente und Dionysiuszitate in der Dionysiusvita Hilduins und bei Hincmar als integrierende organische Bestandteile dieser anonymen Übersetzung nachweisen. Dieser Brüsseler Fund führte zur Entdeckung von Hilduins Übersetzung aller Schriften des Areopagiten einschließlich der Briefe im Cod. lat. 15645 der Bibliothèque nationale, einer aus der Bibliothek von Notre-Dame stammenden Handschrift des zwölften Jahrhunderts. Ich kann auf die Einzelheiten der Beweisführung Thérys nicht eingehen und kann nur bemerken, daß dieser Beweis aufs sorgfältigste geführt ist und eine unwidersprechliche Überzeugungskraft besitzt. Damit ist einer der glücklichsten Funde der neueren Dionysiusforschung gemacht und eine Frage, die bisher viel umstritten war, endgültig gelöst. Ein Nebenergebnis der Entdeckung Thérys ist auch die Erkenntnis, daß Hincmar seine Dionysiuszitate nicht aus der Dionysiusvita Hilduins, sondern aus dessen Dionysiusübersetzung entnommen hat. Es ist damit auch die von P. Lehmann wahrgenommene Schwierigkeit, daß bei Hincmar sich Dionysiuszitate finden, die in Hilduins Dionysiusvita nicht stehen, geklärt und behoben. Wir haben sonach schon vor Johannes Eriugena eine lateinische Übersetzung des ganzen areopagitischen Schrifttums, hergestellt von Abt Hilduin von St. Denis.

II. DIE ÜBERSETZUNG DES JOHANNES SKOTUS ERIUGENA.

Johannes Skotus Eriugena hat auf Wunsch Karls des Kahlen die Schriften des Pseudo-Areopagita übersetzt und etwa 858 diese seine lateinische Übertragung dem Könige überreicht.[21] In einem Widmungsschreiben spricht er sich über die Persönlichkeit des Areopagiten aus, über Inhalt und Bedeutung seiner Schriften, über die Methode und die Schwierigkeit der Übertragung und verweist den Leser, der volle Klarheit sich verschaffen will, auf das griechische Original. Die Widmung ist von zwei Gedichten begleitet. Desgleichen verfaßte Skotus Eriugena einen Kommentar zur Hierarchia caelestis, der nicht ganz vollendet ist. Der bei Migne noch abgedruckte Kommentar zur Theologia mystica ist ohne Zweifel unecht. Es handelt sich hier um ein unglaubliches Versehen.[22] Übersetzungen und Kommentar sind in der von H. J. Floß besorgten Gesamtausgabe der Werke Eriugenas, welche als 122. Band von Mignes Patrologia latina erschienen ist, abgedruckt. Die handschriftliche Überlieferung der Dionysius-Übersetzung dieses Hofphilosophen Karls des Kahlen ist durch L. Traube[23] und M. Manitius,[24] welche

[21] Die Initien dieser Übersetzung sind zugleich mit den Initien der anderen Dionysiusversionen am Schluß dieser Abhandlung angeführt.

[22] Das bei Migne 122, 265—268 stehende Fragment einer Erklärung zur Hierarchia ecclesiastica stammt nicht, wie man mit Floß allgemein annahm, von Eriugena, sondern ist wie Dräseke, dem auch Théry zustimmt, gezeigt hat (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1904, 137) eine Kompilation von Auszügen verschiedener Herkunft, die sich teils auf die Übersetzung Eriugenas, teils auf die Dionysiusvita Hilduins stützt. Entschieden unecht ist indessen der bei Migne l. c. 267—284 stehende Kommentar zur Theologia mystica. Die Edition stützt sich auf eine Wiener Handschrift (ex cod. ms. hist. eccl. bibl. Caesar. Vindob. membran., s. XIV, pessime exarato). Bei Migne ist das in der Handschrift stehende: Incipit Prologus Johannis zu: Prologus Joannis Scoti ergänzt worden. Tatsächlich ist dieser bei Migne abgedruckte Prologus der Hauptsache nach der Prologus des Johannes Sarracenus nicht zur Theologia mystica, sondern zur Übersetzung der Schrift De divinis nominibus. Wir werden bei Johannes Sarracenus dessen Prologi kennen lernen. Auf diesen Prologus des Johannes Sarracenus folgt bei Migne allerdings ein Kommentar zur Theologia mystica. Aber dieser Kommentar hat zur Vorlage die Übersetzung des Johannes Sarracenus und nicht des Johannes Scotus Eriugena. Nun ein Kommentar, der sich auf die Übersetzung des Johannes Sarracenus stützt, kann unmöglich von Scotus Eriugena sein. Das Merkwürdige ist, daß bei Migne in diesem gleichen Bande 1171—1176 die Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena abgedruckt ist. Die Verschiedenheit beider Übersetzungen hätte doch auffallen müssen. Vgl. jetzt den eingehenden Artikel von Théry, Inauthenticité du Commentaire de la Théologie Mystique attribué a Jean Scot Erigène. Vie spirituelle, mars 1923, Supplément 137—153. Théry hat wahrgenommen, daß auch die Extractio des Thomas Gallo aus Vercelli auf diesen Kommentar zur Theologia mystica einen Einfluß ausgeübt hat. Théry meint, daß dieser Kommentar vielleicht im Schottenkloster in Wien entstanden ist.

[23] M. G. Poetae latini aevi Karolini III, 518—526, 554—556.

[24] M. Manitius, a. a. O. 333f. Vgl. auch V. Rose, Verzeichnis der Lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, I. Bd.: Die Meerman-Handschriften, Berlin 1893, 65ff.

sich mit den einschlägigen literarhistorischen Fragen gründlichst befaßt haben, aufgezeigt worden. Ein besonders wertvoller Codex ist die herrliche Handschrift Clm. 14137 (s. XI), ein Autograph Otlohs von St. Emmeram. Karl der Kahle sandte ein Exemplar der Übersetzung Eriugenas an Papst Johann IV., der dasselbe durch seinen Bibliothekar Anastasius prüfen und mit einem Begleitbrief des letzteren an den König zurückgehen ließ. Dieser Begleitbrief, welcher kritische Bemerkungen enthält, ist in den Handschriften der Übersetzung abgeschrieben und ist auch als Epistola II ad Carolum Calvum des Anastasius gedruckt worden.[25] Auch Papst Nikolaus I. ließ die Übersetzung überprüfen. Der das Urteil enthaltende Brief des Papstes steht im Dekret Ivos von Chartres 4, 104. Traube hat Interpolationen in diesem Briefe festgestellt. Die Übersetzung des Skotus Eriugena hat, trotzdem sie wegen ihrer zu großen Wörtlichkeit und der vielen stehengebliebenen griechischen Wendungen und Wörter schwer verständlich ist, eine große handschriftliche Verbreitung gefunden und eine große Ein- und Nachwirkung auf die Frühscholastik und selbst noch auf die Hochscholastik des 13. Jahrhunderts erlebt.

III. DIE ÜBERSETZUNG DES JOHANNES SARRACENUS.

Eine neue Übersetzung der Schriften des Pseudo-Areopagiten veranstaltete nach der Mitte des 12. Jahrhunderts Johannes Sarracenus.[26] Diese Übersetzung, welche keine bloße Überarbeitung derjenigen des Skotus Eriugena, sondern eine selbständige Leistung darstellt, ist uns in einer Reihe von Handschriften erhalten. Ich habe drei Münchener Handschriften eingesehen: Clm. 380, 3718, 7983.[27] Die älteste hiervon ist der aus dem Beginn des drei-

[25] Migne PL. 129, 739—741.

[26] Über Johannes Sarracenus vgl. die Abhandlung P. Jean Sarazin in Histoire littéraire de la France XIV (Paris 1817) 191—194. Die dort gegebenen biographischen Notizen scheinen mir nicht allwegs hinreichend begründet zu sein. Vor allem ist es nicht gut möglich, daß er zuvor Benediktiner von Saint-Denis und dann Abt in Vercelli gewesen, da in Vercelli Augustiner-Chorherrn und nicht Benediktiner waren. Die Mitteilung Mabillons (Museum Italicum I, p. 1, 128), auf welche sich dieser Artikel beruft, stützt sich bloß auf eine Aufschrift am Deckel einer erst dem 15. Jahrhundert entstammenden Handschrift von Subiaco. Ob es sich hier nicht um eine Verwechslung mit Thomas Gallo von Vercelli handelt? Auch möchte ich nicht wie der Verfasser des Artikels in der Histoire littéraire de la France es so entschieden ablehnen, daß Johannes Sarracenus gleich seinem Freunde Johannes von Salisbury Engländer gewesen sei. Ein Brief des Johannes von Salisbury an ihn deutet, wie wir weiter unten sehen werden, darauf hin, daß er in England sich damals aufhielt. Die innigen Beziehungen zu dem Abte Odo de Deuil von Saint-Denis lassen allerdings daran denken, daß Johannes Sarracenus früher Mönch in dieser Abtei gewesen ist.

[27] An weiteren Handschriften der Übersetzungen des Johannes Sarracenus kommen in Betracht: Bibl. Mazarine 627 und 728 (beide s. XIII), Arsenal 529 D (s. XIV), Toulouse 150 und 151 (beide s. XIII), Chartres 131 (s. XIII).

zehnten Jahrhunderts stammende Clm. 380, der außerdem auch den Kommentar des Eriugena zur Caelestis hierarchia enthält. Dionysius der Kartháuser hat seinem großen Kommentar zu den Areopagitica auch die Übersetzung des Johannes Sarracenus, die er wegen ihrer leichteren Verständlichkeit höher als diejenige Eriugenas wertete, eingefügt. Sie ist denn auch mit dem Kommentar des Dionysius Cartusianus gedruckt worden (z. B. Köln 1556).[28]

Johannes Sarracenus unterrichtet uns über Zweck und Methode seiner Übersetzung in Widmungsbriefen an zeitgenössische Gelehrte, die als Prologi in den Handschriften den betreffenden von ihm übersetzten Werken des Pseudo-Areopagiten voranstehen. Zwei dieser Widmungsschreiben, diejenigen zur Übertragung der Hierarchia caelestis oder wie er immer übersetzt angelica und Hierarchia ecclesiastica, sind an Johannes von Salisbury gerichtet und auch in der Briefsammlung dieses vielseitigen englischen Gelehrten abgedruckt.[29] Im ersten ausführlicheren Schreiben geht Johannes Sarracenus auf die Verschiedenheit der lateinischen und griechischen Sprache und auf die hieraus sich ergebenden Übersetzungsschwierigkeiten etwas näher ein.

Wir besitzen auch einen Brief des Johannes von Salisbury an Johannes Sarracenus, der auf die Übersetzung des „residuum hierarchiae" anspielt und Aufschluß in Fragen der griechischen theologischen Terminologie mit Ausdrücken hoher Wertschätzung bietet.[30] Bemerkenswert ist diese Stelle: „Utinam detur mihi locus ad pedes Christi, quem in corde vestro habitare confido, caelestis oraculi verba et verae philosophiae sententias excipiam ab ore vestro. Sed hoc desiderium meum impedit indignatio regis Anglorum, cui ille, qui corda regum dirigit, tribuat si placet intellectum, ut sapiat quae Dei sunt". Johannes Sarracenus weilte darnach damals in England, wohin Johannes von Salisbury wegen der Ungnade des Königs sich nicht begeben konnte.

Viel interessanter und aufschlußreicher als die beiden Widmungsbriefe an Johann von Salisbury ist das Schreiben, mit dem Johannes Sarracenus seine Übersetzung von De divinis nominibus dem Abte Odo von St. Denis[31] übersandte. Ich lasse den Text derselben auf Grund der drei genannten Münchener Handschriften, welche hier keine nennenswerten Varianten bieten, folgen:

[28] Die Drucke der Übersetzungen und Kommentare der Schriften des Pseudo-Areopagiten sind gut zusammengestellt bei S. F. G. Hoffmann, Lexicon bibliographicum sive index editionum et interpretationum Scriptorum Graecorum tum sacrorum tum profanorum, II, (Lipsiae 1833) 85—91.

[29] Migne PL. 199, 143 und 259.

[30] Migne PL. 199, 161—163.

[31] Nach der Histoire littéraire de la France a. a. O. 190 war dieser Abt Odo de Deuil. Es folgten von 1151 bis 1169 sich zwei Odo (Odo II und Odo III) unmittelbar als Äbte von Saint-Denis.

Prologus Johannis Sarraceni ad Odonem sancti Dyonisii reverendum abbatem in libros beati Dionysii de divinis nominibus. Memor hospicii et mee sponsionis diu litteras vestre sublimitatis expectavi quas quum multis de causis non misisse potuistis sponsioni mee satisfeci et beati Dionysii libros de divinis nominibus et de mistica theologia et X ejus epistolas vestre transtuli paternitati. Sciendum est autem, quod ante librum de divinis nominibus quemdam alium composuit quem theologicas hypotyposes appellavit, in quo qualiter divina natura singularis et trina dicatur et quomodo personarum in se invicem mansio Filii et Spiritus Sancti a Patre naturalis egressio sive pullulatio intelligi debeat et quecumque de qualibet trium personarum non secundum dona neque secundum sensibilium figurationem sed proprie per affirmationem proferuntur demonstrant. Arbitror autem illos et alios sanctissimi Dionysii libros duabus ex causis rarius inveniri. Una est, quod heretici libros ipsos sicut contra se manifeste agentes pro viribus suppresserunt. Alia vero quod catholici obtestatione beati Dionysii erant adstricti ne imperite multitudini, sed solis doctis et dignis sua scripta quasi multorum capacitatem excedentia revelarent. Doctis autem deficientibus culpa eorum maxima ut reor qui prelationes ecclesiarum qualibuscumque conferunt et literatos respuunt quibus committerent non habuerunt. Forsan inde Hieronymus excellentissimum Areopagitam inter ecclesiasticos scriptores non connumeravit quum ejus libros sicut eminentes ad communem notitiam disponendos non putavit. A translationis autem modo in ecclesiastica hierarchia non recessi. Ceterum si in aliquo forte deliqui vestre sit oro et fratris Wilhelmi diligentie emendare. Transtuli autem quartum et nonum capitulum libri de divinis nominibus quadam festinatione domino magistro Guilelmo, sancte romane ecclesie cardinali reverendo. Utrum huic posteriori conveniat mihi non constat. Ceterum si in aliquo dissenserit, ad hanc illam reor referendam.

An den gleichen Abt Odo von St. Denis ist auch der Prologus zur Übersetzung der Theologia mystica gerichtet, den ich nach Clm. 7983 fol. 126v, 127r hier wiedergebe: Ante mysticam theologiam symbolica theologia esset transferenda. Nam post librum de divinis nominibus ipsam esse compositam ex verbis beati Dionysii declaratur. Sed in partibus Grecie, in quibus fui, ipsam sollicite querens non inveni. Quodsi forte per illum nostrum monachum, qui in Greciam profectus esse dicitur, ipsum et alios libros de quibus fratri Guilelmo[32] verba feci obtinueritis rogo, quatenus mihi vestro clerico designetis. Interim autem a me translatam mysticam suscipite theologiam. Videtur

[32] Nach der Historie litt. de la France a. a. O. 192 war dieser Fr. Guilelmus der Mönch Guilelmus de Cap., der das Encomium des Michael Synkellos auf den Pseudo-Areopagiten ins Lateinische übersetzte (Migne PGr. 4, 617—668).

autem dici mystica quasi occulta et clausa, quia cum juxta eam per ablationem ad Dei cognicionem ascenditur, tandem quid sit Deus clausum et occultum relinquitur. Potest etiam dici mystica, quia multa de Deo doctrina sic quoque comparatur. Myo vero unde mystica dicitur et claudo et disco et doceo interpretatur. Dieser Prologus ist noch bemerkenswerter als der vorhergehende, da er uns von Reisen des Johannes Sarracenus und auch eines anderen Mönches in Griechenland berichtet. Johannes Sarracenus hat wirkliche Forschungsreisen unternommen, um verlorene Schriften des Pseudo-Areopagiten aufzufinden.

Eine Handschrift der Übersetzung der Theologia mystica hat Mabillon in Subiaco vorgefunden und darüber in seinem Museum Italicum berichtet. Allerdings hat Mabillon[33] den im obigen Prologus erwähnten Mönch Wilhelm mit einem anderen Wilhelm fälschlich identifiziert, der im Jahre 1252 an den im Orient weilenden König Ludwig den Heiligen durch zwei Mönche eine Sendung übermitteln ließ. Auf diesen Bericht Mabillons beruft sich auch P. de Ghellinck in seinem so überaus gründlichen und wertvollen Werke über die Theologie des 12. Jahrhunderts, wenn er von „nouveaux essais (de la traduction de Denis l'Aréopagite), dus, vers 1250, à Odon, abbé de Saint-Denis" redet.[34]

Johannes Sarracenus, der Zeitgenosse des Johannes von Salisbury, hat indessen nicht bloß eine Übersetzung der Areopagitica angefertigt, ihm verdanken wir auch einen Kommentar zur Hierarchia caelestis, der bisher für die Erklärung des Pseudo-Areopagita noch nicht herangezogen zu sein scheint.

Es ist dieser Kommentar Bestandteil einer für die mittelalterlichen Kommentare zu Dionysius sehr wertvollen Münchener Handschrift, des Clm. 23456. Die Datierung dieser Handschrift im Kataloge (s. XIV) ist unrichtig, da der Codex seinem ganzen Schriftcharakter nach in das 13. Jahrhundert und zwar an den Beginn des 13. Jahrhunderts zu setzen ist. Auf einem Vorsetzblatte ist der Inhalt des Codex also angegeben: Expositio angelice yerarchie dyonisii. Secundum triplex commentum sc. Ugonis de Sancto Victore, Johannis Scoti et Johannis Saraceni cum glosulis Anastasii, Maximi et Johannis Scitopolitani. Auf den sechs ersten (nichtfoliierten) Blättern sind mehrere praefationes oder prologi angebracht. Zunächst begegnet uns eine Kapitelübersicht der hierarchia caelestis. Hierauf folgt die Praefatio Anastasii apostolice sedis bibliothecarii ad excellentissimum et christianissimum regem Karolum, eben die Epistola II des Anastasius Bibliothecarius an Karl den Kahlen. Hieran reihen sich Versus Johannis Scoti ad Karolum impera-

[33] J. Mabillon et M. Germain, Museum Italicum I (Lutetiae Parisiorum 1687) 129.

[34] J. de Ghellinck, l. c. 70.

torem,[35] das Widmungsschreiben des Scotus Eriugena an Karl den Kahlen und weitere Versus Eriugenas de laude magni Areopagite Dyonisii. Daran schließt sich ein Prooemium, in welchem über die ganze Zusammensetzung und über den Inhalt der Handschrift gehandelt wird.[36]

Nach diesen Einleitungen beginnen Text und Kommentar der Hierarchia caelestis und zwar zunächst: Explanatio Magistri Hugonis de Sancto Victore super primam i. angelicam hierarchiam magni Areopagiti Dionysii: De differentia mundane theologie atque divine et demonstrationibus earum.[37] Der Text der Hierarchia caelestis wird in der Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena geboten. Auf fol. 2ᵛ beginnt der Kommentar des Johannes Sarracenus zur Hierarchia caelestis: Incipit explanatio Johannis Sarraceni super primam Hierarchiam magni Dionysii. Auf fol. 3ʳ ist der Anfang des Kommentars des Johannes Scotus Eriugena: Hic incipit expositio Johannis Scoti. Desgleichen ist auch die kurze Glosse des Maximus oder vielmehr Johannes Scythopolitanus eingefügt. In dieser Weise ist durch den ganzen Codex hindurch zuerst immer ein Textstück des Areopagiten in der Übersetzung Eriugenas geboten und sind hieran die Kommentare gereiht und zwar in der Reihenfolge: Maximus, Hugo, Johannes Scotus, Johannes Sarracenus. Die Erklärung des Johannes Eriugena ist nicht vollständig, sie schließt fol. 153ʳ genau mit den gleichen Worten wie bei Migne ab. Mit roter Tinte ist dazu bemerkt: Huc usque expositio Johannis Scoti. Am Schluß der Handschrift fol. 161ᵛ kommt nochmals der Anonymus, der diese Kommentare zu einem harmonischen Ganzen zusammengefügt und so ein frühscholastisches Corpus Areopagiticum (wenigstens bezüglich der Hierarchia caelestis) geschaffen hat, zum Worte: Gratias agimus altissime Salvatoris misericordie cujus nos preveniente et subsequente gratia ad finem usque perduximus angelicam Magni Areopagite Dyonisii hierarchiam cum suis expositionibus. Et per omnia benedictus Deus qui nos vel ad modicum deviare non permisit ab ordine dispositionis et textus expositorum quem in principio libri promisimus exsequendum.

Dieser Kommentar des Johannes Sarracenus, mit dem sich neuestens auch P. G. Théry befaßt hat,[38] ist anonym auch im Cod. 786 der Bibliothèque

[35] Diese und die auf das Widmungsschreiben folgenden Versus sind ediert bei L. Traube, M. G., Poetae latini aevi Carolini III, 547 und 548.

[36] Dieses Prooemium hat H. J. Floß in der Praefatio pag. VI seiner Migne-Ausgabe der Werke des Johannes Skotus Eriugena nach den Codd. Vat. lat. 176 und 177 und Cod. 160 der Stadtbibliothek von Brügge (alle drei Handschriften aus dem 14. Jahrhundert) abgedruckt. Die Münchener Handschrift, die um etwa ein Jahrhundert älter ist, verbessert an einigen Stellen diesen Text.

[37] Migne P. L. 175, 923—1154.

[38] G. Thery, Existe-t-il un commentaire sur la „Hierarchie céleste" du Pseudo-Denis? Revue des sciences philosophiques et théologiques XI (1922), 71—81.

Mazarine und im Cod. lat. 18061 der Bibliothèque nationale sowie im Cod. 160 der Stadtbibliothek zu Brügge erhalten. Unter dem Namen des Johannes Sarracenus begegnet uns dieser Kommentar im Cod. 1619 (s. XIII) der Bibliothèque Mazarine, der eine ähnliche Zusammensetzung wie die Münchener Handschrift aufweist. Ich möchte die einleitenden Worte dieser Explanatio Johannis Sarraceni, welche für seine wissenschaftliche Denk- und Arbeitsweise von Belang sein dürfte, nach Clm. 23456 hier einfügen (fol. 2v).[39]

Inter scriptores ecclesiasticos primum locum post apostolos. Areopagita Dionisius sicut tempore ita etiam theologice sapiencie doctrina et auctoritate possidere creditur. Quippe qui ab eisdem apostolis eorumque auditoribus uberius edoctus valde ultra ceteros de supercelestibus est locutus cujus scripta vel litteratura vel sentenciarum pondere usque adeo sunt gravia ut pre nimia difficultate intelligendi vix legantur ab aliquo. Quibus et interpres minus quam oportuisset ut arbitror eruditus non parum obscuritatis superaddidit. In quorum explanatione librorum doctores audire tacendo pocius vellem si fieri posset. Sed quia nec expositor nec didascalus apud nos reperitur qui hos edisserat et fructuosissima eorum scientia sicut thesaurus absconditus parum aut nihil utilitatis humanis afferre videtur. Interim de primo qui de angelica inscribitur hierarchia quod Dominus dederit nunc brevius nunc aliquantulum prolixius et aliquotiens quasi excedendo qualicumque sermone loquamur, ut si quis erudicior inde tractare voluerit reseratam aliquatenus inveniat viam. Sed ne aliter quam maiores nostri incipiamus sapere, ex dictis sanctorum patrum decerpentes vel modica que invenimus huic opusculo inserere decrevimus et cetera prout senserimus Deo auctore proferre de nostro. De supernis tamen civibus cum sim terra et pulvis et peccatorum mole depressus loqui pertimesco presertim quia divine est scientie nosse quemadmodum illa angelice nature celsitudo absque contagione vel diminucione in sua sola puritate consistat.

Et cavendum est satis ne ea que humanum excedunt ingenium pro suo quis libitu de misterio divinarum rerum disputando usurpet. Periculosum quippe est scientiam sibi vel aliis promittere secretorum celestium nisi quis forte dixerit aliqua manifesta ex scripturarum auctoritate vel ratione que eisdem scripturis non refragetur vel que ortodoxi patres dixisse cognoscuntur. Hec itaque servaturi ad ea de quibus loquendum est accedamus.

Der Kommentar des Johannes Sarracenus zur Hierarchia angelica scheint in der Folgezeit weniger Beachtung gefunden zu haben. Er macht inhaltlich und methodisch einen recht guten Eindruck und ist mit dem Kommentar

[39] Wertvolle Textverbesserungen der Münchener Handschrift verdanke ich aus den Codd. Vat. lat. 176 und 177 der Güte von Mons. Giov. Mercati, Präfekten der Vatikanischen Bibliothek.



Hugos von St. Viktor die einzige Erklärung zu Pseudo-Areopagita aus dem 12. Jahrhundert. Von um so größerem Einfluß ist die Übersetzung des Sarracenus auf die folgende Scholastik gewesen. Es kann hier auch nicht der Versuch unternommen werden, die Dionysiuszitate der Hochscholastik nach dem Charakter der Übersetzung zu untersuchen. Ich kann hier nur kurz darauf hinweisen, welche Übersetzungen den Dionysiuskommentaren des 13. Jahrhunderts zu Grunde lagen. Albert d. Gr. gibt uns am Beginn seines ungedruckten Kommentars zu De divinis nominibus deutlichen Aufschluß: Intendimus autem exponere translationem Johannis Sarraceni, quia melior est (Clm. 6909 fol. 111r). Auch der heilige Thomas hat, wie sich leicht feststellen läßt, und wie dies auch B. de Rubeis hervorgehoben hat, für seinen Kommentar zu De divinis nominibus die Übertragung des Johannes Sarracenus zugrundegelegt. Bisher noch nicht beachtet ist ein dem 13. Jahrhundert entstammender Dionysiuskommentar, der im Clm. 7983 (s. XIII/XIV) erhalten ist und dort dem Petrus Hispanus zugeschrieben wird. Auf fol. 4r lesen wir: Incipit prohemium in expositionem librorum beati Dyonisii a Petro yspano editum.[40] Dieses Prooemium beginnt: Contemplativorum virorum eximius beatus Dyonisius illustrissimi Pauli predicatione de tenebris philosophie mundane ad lumen sapientie divine revocatus totus et totaliter cultui pietatis operante in eo lumine veritatis deditus est. Dieser Kommentar des Petrus Hispanus stützt sich auf die Übersetzung des Johannes Sarracenus, die auch in ihrem ganzen Texte geboten ist. Sie wird als nova translatio wohl im Gegensatz zur älteren des Johannes Scotus Eriugena bezeichnet (fol. 32r).

IV. DIE EXTRACTIO DES THOMAS GALLO VON VERCELLI.

Im Zusammenhang mit den lateinischen Werken des Pseudoareopagiten müssen wir auch kurz uns mit dem angesehenen Mystiker Thomas Gallo, Abt zu St. Andreas in Vercelli, befassen. In der Chronica generalium ministrorum ordinis fratrum minorum ist berichtet, daß Antonius von Padua und Adam von Marsh: „accesserunt ad abbatem S. Andreae de Vercellis, qui tunc inter omnes theologos excellentior habebatur. Qui libros beati Dionysii noviter ex Graeco transtulerat in Latinum et pulcherrime commentavit".[41] Darnach hätte Thomas Gallo eine neue Übersetzung des Pseudo-Areopagiten

[40] Es kann hier nicht definitiv festgestellt werden, ob dieser Petrus Hispanus mit dem Logiker und Magiker Petrus Hispanus, dem späteren Papst Johannes XXI. identisch ist. Bei R. Stapper, Papst Johannes XXI., Münster 1898, ist demselben ein solcher Kommentar nicht zugefügt. Allerdings ist ein anderer Scholastiker unter dem Namen des Petrus Hispanus aus dem 13. Jahrhundert mir nicht begegnet.

[41] Analecta Franciscana III (1897), 130.

hergestellt. Indessen haben wir in den Handschriften von einer solchen neuen Übersetzung keinerlei Spur. Wie Denifle dargetan hat,[42] beruhen die auf Antonius von Padua und Adam von Marsh bezüglichen Mitteilungen dieser Chronik auf einem Irrtum, so daß wir auch den Bericht über die Übersetzungstätigkeit des Abtes von Vercelli mit Vorsicht aufnehmen müssen. J. Durantel[43] hat den Angaben der Chronik hier zu viel Vertrauen geschenkt. Es findet sich in dieser Mitteilung insofern ein wahrer und geschichtlicher Kern, als Thomas Gallo einen paraphrasierenden Auszug aus den Schriften des Pseudo-Areopagiten angefertigt hat, der wegen seiner Kürze sich als wie eine Textwiedergabe der Übersetzung ausnimmt. Diese Thomae Vercellensis extractio quattuor librorum S. Dionysii, welche in sehr vielen Handschriften erhalten[44] und auch gedruckt worden ist[45] hat in der Folgezeit sich hoher Wertschätzung und reicher Benutzung erfreut. Namentlich in den deutschen Mystikerkreisen und Mystikerkontroversen des 15. Jahrhunderts, in welche die bahnbrechenden Forschungen von E. Vansteenberghe so überraschendes Licht gebracht haben, so bei Vinzenz von Aggsbach und Bernhard von Waging, spielt der Abbas Vercellensis eine bedeutsame Rolle.[46]

V. DIE ÜBERSETZUNG DES ROBERT GROSSETESTE.

Aus dem 13. Jahrhundert ist uns eine von den vorhergehenden Versionen verschiedene Übersetzung der beiden Hierarchien, der Schrift De divinis nominibus und der Theologia mystica erhalten. Dieselbe ist mit einem Kommentar begleitet, der vom Übersetzer selbst herstammt. Am Schluß der Übersetzung der Hierarchia ecclesiastica kommt dies ganz deutlich zum Ausdruck: „Nos autem ex greco in latinum transferentes et pro modicitate nostri sensus

[42] H. Denifle in der Zeitschr. f. kath. Theol. 6 (1882) 711[1].

[43] J. Durantel, a. a. O. 53.

[44] Die Münchener Hof- und Staatsbibliothek enthält allein drei Handschriften: Clm. 3103, 14107 und 14767 (alle spätes 15. Jahrh.).

[45] In den Ausgaben der Werke des Dionysius Areopagita zu Straßburg 1502, Köln 1536, auch in den Ausgaben der Dionysius-Kommentare des Dionysius Carthusianus.

[46] E. Vansteenberghe, Auteur de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique du XVe siècle (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters XIV, 2—4 [Münster 1915] 190, 210 usw.). Vinzenz von Aggsbach spricht sich in einem Briefe an Johann von Weilheim vom 19. Dezember 1454 über den Charakter der translatio Vercellensis näher aus: „Terciam translacionem Vercellensis librorum Dyonisij in qua transtulit non verbum ex verbo sed sensum ex sensu cum interposicione interdum paucarum dictionum pro meliori intellectu legencium". (Vansteenberghe 210). Über Bernhard von Waging und Thomas von Vercelli vgl. M. Grabmann, Der Kommentar des Bernhard von Waging O. S. B. zum Schlußkapitel von Bonaventuras Itinerarium mentis ad Deum (Festschrift zum 700jährigen Geburtstag des heiligen Bonaventura. Franziskanische Studien 8 [1921], 164).

angelicam et ecclesiasticam hierarchiam." Desgleichen gibt sich uns am Schlusse des Kommentars zu De divinis nominibus ein und dieselbe Persönlichkeit als Übersetzer und Kommentator kund: „In fine autem huius mee qualiscumque translationis et expositionis et dico concorditer etc." Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß diese in einer Reihe von Handschriften beisammenstehenden Übersetzungen und Kommentare das Werk eines einzigen Mannes sind. Wir haben schon gesehen, wie er sich als Übersetzer und Expositor der beiden Hierarchien bezeichnet. Desgleichen finden wir im Kommentar zu De divinis nominibus die Wendung: „Sicut nos fecimus in principio exposicionis angelice Ierarchie."

Von wem stammen nun diese Übersetzungen und Kommentare? L. Baur hat in den Prolegomena seiner so wertvollen Edition der Werke des Robert Grosseteste diese Kommentare und damit auch Übersetzungen der pseudodionysischen Schriften Robert Grosseteste zugeteilt und über deren handschriftliche Überlieferung und literarischen Charakter umfassende Mitteilungen gegeben.[47] Die Autorschaft Robert Grossetestes ist freilich nicht mit der unzweifelhaften Sicherheit bezeugt wie diejenige des Johannes Sarracenus an seinen Übersetzungen durch Widmungsschreiben und durch Zuteilung in den alten Handschriften außer allen Zweifel gestellt ist. Wir haben solche Prologi nun bei Grosseteste nicht und auch die alten Handschriften: Biblioteca Mediceo-Laurenziana S. Croce Plut. XIII dextr. Cod. 1—4, Bibl. Mazarine 787 und Biblioth. nationale lat. 1620, Merton. College 87 sind anonym. Die Vorbemerkungen zu den beiden Pariser Handschriften, welche diese Kommentare Robert Grosseteste zuschreiben, gehören erst dem 16. Jahrhundert an. Eine bisher noch nicht herangezogene sehr schöne Handschrift Plut. XII dextr. Cod. 1 (s. XIII) der Biblioteca Malatestiana zu Cesena habe ich eingehend untersucht, aber nirgends eine Zuteilung an Robert Grosseteste gefunden. Die Handschrift beginnt fol. 1^r mit der Vorrede des Maximus confessor, die im zwölften Jahrhundert übersetzt worden war: Nobilitatem quidem et preclarum beatissimi Dionisii etiam solum ipsum apud Atheniensis consiliatorium. Hierauf folgt eine vom Übersetzer und Kommentator herrührende Praefatio, die ich weiter unten veröffentliche. Hierauf beginnt fol. 3^r, nachdem eine Kapitelübersicht (fol. 2^r) vorangestellt ist, die Übersetzung der Hierarchia caelestis. Es ist auch allen einzelnen Schriften des Pseudo-Areopagita ein griechisches Epigramm mit lateinischen Buchstaben

[47] L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters IX [Münster 1912], 31*—43*). Gedruckt ist von diesen Übersetzungen und Kommentaren nur die translatio und expositio der Theologia mystica in der Straßburger Ausgabe der Werke des Dionysius vom Jahre 1512.

vorangeschickt. Den einzelnen Textstücken des Areopagiten ist sofort der Kommentar beigegeben. Derjenige zur Hierarchia caelestis beginnt fol. 3r: Eorum qui hunc librum de greco in latinum transtulerunt nunc hujus nunc illius verba. Auf gleiche Weise sind dann die Hierarchia ecclesiastica, De divinis nominibus und die Theologia mystica übersetzt und kommentiert.

Die Zuteilung dieser Kommentare bzw. Übersetzungen an Robert Grosseteste tritt erst später auf. So ist im Clm. 18210 (s. XV) fol. 82r die „translatio Lincolniensis de mystica theologia Dionisii" bezeugt.

Wenn nun auch die älteren Handschriften diese Übersetzungen und Kommentare nicht ausdrücklich dem Robert Grosseteste zuteilen, so haben wir doch Momente und Anhaltspunkte, welche die Autorschaft des Lincolniensis als höchst wahrscheinlich uns erscheinen lassen. Wir werden auch ein bisher noch nicht benutztes Argument kennen lernen, das diese hohe Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit steigern dürfte.

L. Baur hat vor allem auf Zeugnisse von Roger Bacon und Nikolaus Trivet aufmerksam gemacht. Roger Bacon schreibt: „Dominus Robertus episcopus Lincolniensis sancte memorie tradidit latinis de libris beati Dionysii et Damasceni et aliquibus aliis doctoribus consecratis."[48] Nach Nikolaus Trivet hat Grosseteste eine neue Übersetzung der Werke des Areopagiten angefertigt „quorum novam translationem perlucide commentavit".[49]

Freilich ist durch diese Zeugnisse an sich nur gesagt, daß Grosseteste eine Übersetzung angefertigt hat, jedoch diese Übersetzung noch nicht individualisiert und identifiziert. Da indessen keine andere Übersetzung aus dieser Zeit uns bekannt und überliefert ist, können wir unsere hier in Frage stehende Übersetzung als diejenige des Robert von Grosseteste ansehen. Weiterhin führt L. Baur noch Stellen aus Thomas Netter Waldensis († 1430), Johann Wycliff, Dionysius Carthusianus an — denen noch Texte aus ungedruckten Schriften des Bernhard von Waging und anderer süddeutscher Mystiker des 15. Jahrhunderts angereiht werden könnten —, an welchen unsere Dionysiuskommentare und damit auch die Übersetzungen als Werk des Robert Grosseteste benutzt werden. Allerdings sind dies wiederum Zeugnisse erst aus dem 15. Jahrhundert. Viel wichtiger und älter ist eine bisher noch nicht beachtete Notiz in einer Wiener Handschrift, auf die M. Denis aufmerksam gemacht hat.[50] Im jetzigen Cod. lat. 790 der Wiener Nationalbibliothek (s. XIV) findet sich von fol. 126r—132r die Theologia mystica in der Übersetzung des

[48] J. S. Brewer, Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita, London 1859, 474.

[49] T. Hog, Nicholai Triveti Annales sex Regum Angliae, Londini 1845, 242.

[50] M. Denis, Codices manuscripti theologici bibliothecae Palatinae Vindobonensis latini II, I (Vindobonae 1799), 754.

Joh. Sarracenus zugleich mit einer Glosse versehen. Diese Glosse beginnt mit folgenden für die Kenntnis der mittelalterlichen Areopagitica-Übersetzungen sehr wichtigen Worten: „Mistice theologie beati Dionisii tres habentur de greco in latinum translationes. Prima est Johannis Scoti, que antiqua translatio dicitur, secunda est Linconiensis, quam ipse in suo commento prosequitur. Tertia est Johannis Sarraceni, quam Abbas Vercellensis prosequitur in suo commento, de cujus principaliter glossa, et etiam de commento, Linconiensis glozule ac notule, que sequuntur, sunt substantialiter tracte."

Dieser Text ist eine sehr bemerkenswerte literarhistorische Feststellung über die lateinischen Dionysiusübersetzungen aus der Zeit der Scholastik selbst und ist für die Echtheit der dem Robert Grosseteste zugeschriebenen Übersetzung im Zusammenhalt mit den anderen hierfür sprechenden Momenten von entscheidender Bedeutung. Es stammt dieser Text aus einer Handschrift des 14. Jahrhunderts, ist also wesentlich älter als die handschriftlichen Zuteilungen und die Zitate bei Thomas Waldensis usw. Außerdem macht diese Notiz der Wiener Handschrift den Eindruck des Zuverlässigen und des in allen einzelnen Angaben Exakten und Richtigen. Wir dürfen also an der Echtheit dieser Übersetzungen des Robert Grosseteste festhalten.

Es ist hier nicht möglich, auf die Eigenart dieser Übersetzung des Bischofs von Lincoln näher einzugehen. Der von ihm beigegebene Kommentar und orientierende Einleitungen lassen uns die Methode des Übersetzens bei Grosseteste deutlich erkennen und gewähren uns überhaupt einen Einblick in Geist und Form der mittelalterlichen Übersetzungstätigkeit. L. Baur gibt aus den Kommentaren Grossetestes dankenswerte Mitteilungen in dieser Hinsicht. Wir sehen daraus, wie der Übersetzer verschiedene griechische Handschriften benutzt hat, wie er die früheren lateinischen Übersetzungen bei seinem Kommentar zurategezogen und verbessert hat. Grossetestes Kenntnis des Griechischen bekundet sich in Worterklärungen, in Ausführungen über griechische Konstruktionen und Spracheigentümlichkeiten. Seine Einleitung zum Kommentar von De divinis nominibus ist eine Art grammatikalische Einleitung zur griechischen Sprache. Bei Grosseteste finden sich auch grundsätzliche Erörterungen über die Übersetzungen.[51] Hierfür einschlägig ist auch die Praefatio, die ich aus dem oben gewürdigten Codex von Cesena jetzt folgen lasse.

[51] Sehr wertvolle Mitteilungen über ganz parallele grammatikalische und lexikographische Bemerkungen, die Robert Grosseteste seiner Übersetzung der Ethikkommentare des Eustratios, Michael von Ephesus, Aspasios und eines Anonymus in großem Umfang eingefügt hat, gibt neuestens Monsignore A. Pelzer in seiner bahnbrechenden Abhandlung: Les versions latines des ouvrages de Morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle. Revue néo-scolastique de Philosophie 1921, 387—394. Wertvolle Textverbesserungen der folgenden Praefatio verdanke ich der Güte von Mons. Giov. Mercati.

In greca scriptura sunt due vocales que ex formatione scriptionis earum agnoscuntur semper esse longe (?) quod in latina scriptura non observatur. Propter quod ille due vocales quoad hanc proprietatem per latinas figuras scribi non possunt. Sunt autem ille due vocales: o longum quod grece scribitur per geminum o latinum et est figura quasi duorum circulorum sese contingentium et altera cujus figura est due linee recte equidistantes quas tertia linea transversalis octogonaliter secat per medium. Vocatur autem o longum o to mega hoc est o magnum. Mega enim magnum est, to vero articulus. Alterum autem vocabulum vocatur *H* ta. Habet etiam greca scriptura diptongos quas non habet latina ut ai ei oi oy yi. Sonant autem ai diptongum pro e, ei et oi per i, oy per u vocalem, yi per i. BH ta autem literam pro qua nos scribimus b sonant ipsi greci leviter et non fortiter et omnino conjunctis labiis sed sicut nos sonamus sonum v consonantis. Delta vero pro quo nos ponimus d ipsi similiter mollius sonant sicut nos sonamus ultimam literam hujus dictionis capud. Th H ta autem pro quo nos ponimus t aspiratum habetur apud eos qualiter nos inchoamus mediam sillabam hujus nominis Matheus. Ch H autem litera pro qua nos ponimus c aspiratum non formatur apud eos lingua omnino contingente palatum sed per paucam distantiam aere efflato. Hec autem ideo prescripsi quia utile et forte necesse erit plerumque in posterum grecas inserere dictiones que si scriberentur per grecas literas pauci eas legerent vel recte scriberent. Scribi autem omnino ad omnem conformitatem grece scriptionis per solas latinas literas ut dictum est non possunt, sed oportet H ta et o mega suis locis apponi. Ad rectam autem earundem dictionum pronuntiationem oportet scire diptongum et predictarum literarum sonos. Sciendum etiam quod greci habent plurimas dictionum compositiones, quibus correspondentes compositiones non habent latini. Unde necesse habent translatores ad hoc ut latine loquantur plerumque pro una hujusmodi dictione composita plures dictiones latinas ponere, que tamen non ad omnem proprietatem vel sensus plenitudinem possunt exprimere mentem auctoris sicut exprimit eam unica dictio greci ydiomatis composita. Quapropter si ad explanationem pleniorem quandoque ponant expositores ipsas dictiones grecas compositas confingentes quantum possunt eis correspondentes compositiones preeligentes minus latine loqui ut mentem auctoris manifestiorem faciant, non erit ut existimo inutile. Sciendum quoque quod in translatione latina et maxime que fit de verbo ad verbum inquantum occurrit transferenti facultas necesse est pluries esse multa ambigue et multipliciter dicta, que in greco ydiomate non possunt esse multiplicia. Unde libri hujus expositor non habens aut nesciens eum esse grece scriptum cum occurrunt hujusmodi ambigua, que fuerit in hiis mens auctoris plerumque necesse est ut ignoret; que scientem mediocriter vel etiam tenuiter

linguam grecam latere non possunt. Quapropter etsi ignari grece lingue in hujusmodi ambiguis exponendis aliquando dicant vera et subtiliora ejusdem lingue sciolis, non possunt tamen linguam illam non ignorantibus se preferre velud mentem auctoris verius manifestantes licet forte preferre se possunt tamquam subtiliora divinare et coniicere in ambiguis valentes. Advertet preterea lector expositionis nostre qualiscumque ubi dicimus hoc seu hoc non res diversas sed ejusdem nominis greci interpretationes diversas intendimus dicere ad maiorem mentis auctoris dilucidationem.

VI. DIE ÜBERSETZUNG DES AMBROGIO TRAVERSARI.

Zum Schlusse sei noch die bereits dem Zeitalter des Humanismus angehörige Dionysiusübersetzung des Kamaldulensergenerals Ambrogio Traversari († 1439) kurz erwähnt. Dieselbe wurde am 18. März 1436 vollendet, 1498 zu Paris und dann auch später mit den Dionysius-Kommentaren des Dionysius Carthusianus gedruckt. Diese Übersetzung wurde von Kardinal Nikolaus von Cues hoch gewertet und vielbenutzt. Der große Kardinal schreibt in einem Briefe an die Mönche von Tegernsee vom 14. September 1453: „Habeo textum Dionysii proxime optime per quemdam amicissimum meum translatum, qui michi sufficit."[52] Cod. 43 der Handschriftensammlung des Kardinals im Hospital in Cues enthält das Exemplar, das Tommaso Parentucelli, der spätere Papst Nikolaus V., durch Paolo del Pozzo Toscanelli dem Nikolaus von Cues überreichen ließ.[53] Dieser große deutsche Denker besaß auch andere Übersetzungen des Pseudo-Areopagiten[54] und eine Reihe von Kommentaren zu demselben und hat speziell die Handschrift, welche Alberts d. Gr. Dionysius-Kommentare enthält (Cod. 96), mit zahlreichen Randbemerkungen versehen. Es hat auch E. Vansteenberghe[55] in seinem monumentalen Werke über Nikolaus von Cues dessen Verhältnis zum Pseudo-Areopagiten beleuchtet.

Die Übersetzungen des Humanisten Marsilius Ficinus († 1499), des Benediktiners Joachim Perionius (1555) und des Jesuiten Balthasar Corderius

[52] E. Vansteenberghe, a. a. O. 116. [53] E. Vansteenberghe, a. a. O. 114.

[54] Eine solche Übersetzung mit Kommentar ist z. B. im Cod. 44 enthalten. Diese Übersetzung nebst Kommentar scheint nicht, wie J. Marx, Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals von Cues, Trier 1905, 40 meint, der Zeit der Renaissance anzugehören, sondern ist das Werk des Robert Grosseteste. Diese Handschrift bietet am Anfange fol. 2ᵛ auch eine Notiz des Petrus episcopus Nycotarensis über die Benutzung des Dionysius durch Proklus und aus der Hand des Nikolaus von Cues selber eine Notiz über Schriftsteller, welche den Areopagiten zitieren. (Marx 39.)

[55] E. Vansteenberghe, Le Cardinal Nicolas de Cues (L' Action — La Pensée [Paris 1920], 413—416 usw.).

(† 1650), welch letztere dem griechischen Text in der Migne-Ausgabe der Werke des Pseudo-Areopagiten beigedruckt ist, liegen über die Zeitgrenze dieser Untersuchung hinaus.

VII. INITIA.[56]

a) De caelesti hierarchia.

Joh. Scotus: Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a patre luminum. Sed et omnis a patre mota luminum processio in nos optime ac large proveniens iterum ut unifica virtus restituens nos replet et convertit ad congregantis patris unitatem et deificam simplicitatem.

Joh. Sarracenus: Omne datum bonum et omne donum perfectum desursum est descendens a patre luminum. Set et cunctus a patre motus luminis apparitionis processus ad nos bonitatis dono veniens rursus sicut unum faciens virtus suscitantis nos admiplet et convertit ad congregantis patris unitatem et deificam simplicitatem.

Robertus Grosseteste: Omne datum bonum et omne donum perfectum desursum et descendens a patre luminum. Sed et omnis a patre mote luminis apparitionis processus eis nos bonitatis dono veniens rursus est unifica virtus extensive nos adimplet et convertit ad congregantis patris unitatem et deificam simplicitatem.

Ambrosius Traversarius: Omne datum optimum et omne donum perfectum, desursum est, descendens a patre luminum. Sed et candidissimae illius lucis, quae a patre motus initium sumit processus omnis, benigna in nos largitione manans, rursus, ut summa virtus, per quam unum secum efficimur, vi intentionis precipue nos parat et explicat atque ad cogentes ad se patris unitatem ac deificum simplicitatem convertit.

b) De hierarchia ecclesiastica.

Joh. Scotus: Quia quidem secundum nos hierarchia puerorum divinorum sacratissima intenta atque divina habetur deifica scientia et operatione et consummatione ex supermundanis et sacratissimis nos ostendere oportet eloquiis sacre perfectionis mysteriorum τελετήν his qui ex hierarchicis sacramentis et traditionibus perfecti sunt.

[56] Die Initia der lateinischen Übersetzungen der Briefe, über welche er zugleich sehr wertvolle Bemerkungen macht, bietet P. Lehmann a. a. O. 95—97. Von der Übersetzung Hilduins hat Théry bisher nur das Initium der Hierarchia caelestis mitgeteilt: Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est a patre motus et apparentis luminis processus in nos benigno dato veniens sicut et coadunatrix virtus proposite nos replet et convertit ad congregationis patris unitatem et deificam simplicitatem.

Joh. Sarracenus: Quod nostra quidem hierarchia puerorum sanctorum sanctissime in Deo manentis et divine est et deifice scientie et operationis et perfectionis ex supermundanis et sanctissimi eloquiis nos convenit demonstrare his qui mysteriorum introductionis perfectione sancte ex hierarchicis mysteriis et traditionibus sunt perfecti.

Robertus Grosseteste: Quoniam quidem que secundum nos hierarchica puerorum sacrorum sacratissime in Deo manentis et divine est et deifice scientie et operationis et perfectionis ex supermundanis et sacratissimis nos demonstrare eloquiis oportet hiis qui sacre mysteriorum introductionis telet H n ex hierarchicis mysteriis et traditionibus perfecti sunt.

Ambrosius Traversarius: Sacerdotii quidem nostri functionem, sanctissime fili Timothee, augustioris esse ac divinae ac divinitus indultae scientiae, actionisque et perfectionis, his qui sacratioris doctrinae institutionem, ex sacerdotalibus mysteriis traditionibusque acceperunt, de sanctarum scripturarum maiestate necessario demonstrare institui.

c) De divinis nominibus.

Joh. Scotus: Nunc autem o beate post theologicos caracteres in divinorum nominum replicationem quantum licet transeamus.

Joh. Sarracenus: Nunc autem o beate post theologicas hypotyposes ad divinorum nominum reserationem sicut est possibile transibo.

Robertus Grosseteste: Nunc autem o beate post theologicas subfigurationes ad divinorum reserationem ut possibile veniam.

Ambrosius Traversarius: Nunc iam vir Dei post theoligicarum hypotyposeon librum ad explicanda pro viribus divina nomina transeamus.

d) De mystica theologia.

Johannes Scotus: Trinitas superessentialis et superdeus et superoptime christianorum inspector theosophie dirige nos in mysticorum eloquiorum superincognitum et superlucentem et sublimissimum verticem.

Joh. Sarracenus: Trinitas supersubstantialis et superdea et superbona inspectrix divine sapientie christianorum dirige nos ad mysticorum eloquiorum superignotum et supereplendentem et summum verticem.

Robertus Grosseteste: Trinitas supersubstantialis et superdea et superbona ejusque christianorum inspectrix divine sapientie dirige nos ad mysticorum eloquiorum superincognitum et superlucidum et supremum verticem.

Ambrosius Traversarius: Trinitas supersubstantialis Deitate ac bonitate superior, divinae Christianorum sapientiae praesul, dirige nos ad mysticorum eloquiorum supreme incognitum et lucidissimum atque ementissimum verticem.

XV.

DIE DEUTSCHE FRAUENMYSTIK DES MITTELALTERS.

EIN ÜBERBLICK.

Die deutsche Frauenmystik[1] hat ihre literarischen Anfänge im 12. Jahrhundert genommen, in der Ära der Frühscholastik, da in den großen Seelen eines Anselm von Canterbury, eines Bernhard von Clairvaux, eines Hugo und Richard von St. Viktor und Ruperts von Deutz Scholastik und Mystik, tiefes Durchdenken und liebendes Erleben der göttlichen Wahrheit einen innigen Bund geschlossen haben. Es sind zwar im 12. und 13. Jahrhundert noch die mystischen Schriften großer deutscher Frauen in das Gewand der lateinischen Sprache gekleidet, aber es können und müssen diese Werke nicht bloß ihrer Verfasserinnen halber, sondern auch ob ihrer ganzen Eigenart als die reifen Früchte deutscher Mystik bezeichnet werden. In deutscher Sprache tritt uns schon im 12. Jahrhundert deutsche Frauenmystik entgegen, wenn das Trudperter Hohelied aus der Feder der beiden elsässischen Äbtissinnen Rilind und Herrat geflossen ist.

Zwei große Frauengestalten sind es aus dem 12. Jahrhundert in deutschen Landen, welche verheißungsvoll die deutsche Frauenmystik eröffnen, Hildegard von Bingen († 1179) und Elisabeth von Schönau († 1164). Hildegard, die größere von beiden, die Seherin auf dem Rupertusberg in Bingen, hat in ihrem Leben das beschauliche und tätige Leben, zugleich auch das innerlichste religiöse Denken und Streben mit einem warmen Interesse an profanem Wissen vereinigt. Sie wetteifert an segensreichem Einfluß auf die Kirche mit ihrem großen Zeitgenossen Bernhard von Clairvaux. Könige, Fürsten, Bischöfe, Welt- und Ordensleute sind glücklich, ihrem Rate folgen zu können, sie schrieb Briefe an die Päpste Eugen III., Anastasius IV. und Alexander III., trotz ihrer Kränklichkeit unternahm sie große Reisen in Angelegenheit der von ihr so heißgeliebten Kirche. Ihre schriftstellerische Tätigkeit ist eine umfassende, sie schuf geistliche Dichtungen, die sie selbst in Musik setzte, sie verfaßte medizinische und naturwissenschaftliche Schriften, sie hat in ihrem Werke Physica nahezu ein Jahrhundert vor Albert d. Gr. die Tiere, Pflanzen und die Mineralien der deutschen Heimat geschildert

[1] Vgl. auch die zusammenfassende Darstellung von M. David-Windstosser, Deutsche Frauenmystik im Mittelalter 1919 (Sammlung Kösel).

und deren damalige deutsche Benennungen überliefert. Kein Geringerer als Erich Wasmann hat in letzter Zeit die Bedeutung der heiligen Hildegardis „als der ersten deutschen Naturforscherin" gewertet.[2] Uns obliegt es nicht, diese Seite ihres Lebenswerkes zu betrachten, wir wollen auch nicht ihr Lebensbild, das Schmelzeis, J. May und H. Riesch vortrefflich entworfen haben, in den Einzelzügen uns vergegenwärtigen, wir begnügen uns auf unserem raschen Rundgang durch die mittelalterliche deutsche Frauenmystik mit einem staunenden Blick auf ihre gewaltige mystische Schrift, auf das Werk Scivias. Es ist die Form von 26 Visionen, in der Hildegards Mystik auf unsere Seele wirkt. Es entrollen diese Visionen lebendige und erhabene Bilder der dogmatischen und moralischen Wahrheiten des Christentums. So zeigt uns die erste Vision Gott auf einem heiligen Berge und die Menschen am Fuße des Berges, die zweite Vision zeichnet in einem großen geistigen Gemälde Urstand, Sündenfall und Erlösung. Ein psychologisch besonders eindrucksvolles Bild führt uns die Menschenseele in ihrem Kämpfen und Ringen dar. Tiefe dogmatische Perspektiven sind der Vision vom heiligen Opfer eigen. Hildegard hat diese Bilder geschaut nicht im mystischen Schlafe, nicht in Zeiten der Sinnesentrückung, sondern wachend und mit vollem klaren Bewußtsein, mit den Augen des inneren geistigen Menschen. Die Sprache, in der diese Visionen geschildert sind, ist machtvoll, majestätisch, voll erhabener Schönheit. Dem prophetisch-spekulativen Inhalt entspricht die äußere Form, die bilderreich, mitunter auch dunkel ist. Nicht die gemütvolle Lyrik der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts, sondern eine an die großen Propheten des Alten Bundes gemahnende Darstellungsweise gibt den Visionen Hildegards ihr literarisches Gepräge.

Wie Hildegardis, so gehörte auch Elisabeth von Schönau dem Orden des heiligen Benedikt an. Sie lebte in dem von Bingen fünf Stunden entfernten Kloster Schönau und schrieb dort auf Anregung ihres Bruders Ekbert, der ein Schüler Hugos von St. Viktor gewesen, in den drei Büchern Visiones und in dem Liber viarum Dei ihre mystischen Gesichte und Erlebnisse nieder. Während Hildegards Visionen bei vollem wachen Bewußtsein sich vollzogen und den Körper nicht in Mitleidenschaft zogen, verfiel Elisabeth und zwar meist zur Zeit des heiligen Meßopfers in einen ekstatischen Schlaf, wobei sie den Eindruck völliger körperlicher Erstarrung machte. In diesen ekstatischen Zuständen hielt die gottbegnadete Jungfrau geheimnisvolle Zwiesprache mit Maria, mit dem Engel des Herrn und mit den Heiligen. So berichtet sie im 31. Kapitel des zweiten Buches ihrer Visionen, wie Maria ihr

[2] E. Wasmann, Die heilige Hildegard von Bingen als Naturforscherin. Festschrift Hertling, Kempten und München 1913, 459—475.

das Geheimnis ihrer Himmelfahrt gezeigt hat. Eine ganz merkwürdige Schrift unserer Mystikerin ist der Liber revelationum Elisabeth de sacro exercitu virginium Coloniensium, ein an Anachronismen, geschichtlichen Unwahrscheinlichkeiten und Willkürlichkeiten reicher Bericht von Visionen über die Geschicke der heiligen Ursula und der kölnischen Jungfrauen, eine romanhafte Darstellung und Weiterbildung der Ursulalegende. Elisabeth von Schönau nahm gleich Hildegardis wärmsten Anteil an den kirchlichen Geschehnissen ihrer Zeit und hat in ihren Visionen ernste Mahnworte namentlich an die Diener des Heiligtums gerichtet. Sie trat in dem damals tobenden Streit zwischen Kaisertum und Papsttum für den von Friedrich Barbarossa gegen Alexander III. aufgestellten Gegenpapst Viktor IV. ein, während die heilige Hildegardis stets zum rechtmäßigen Papste hielt.

Wir verlassen das 12. Jahrhundert und die Rheingegend, um in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts an dem blütenreichen Frühling deutscher Frauenmystik, der im Zisterzienserinnenkloster Helfta (Helpede) sich vor unserem staunenden Auge auftut, uns zu erfreuen. Die heilige Gertrudis die Große, die heilige Mechtildis von Hackeborn und die ehrwürdige Mechtildis von Magdeburg haben hier gleichzeitig ein Leben mystischer Gottvereinigung geführt und ihren trauten Gebetsverkehr mit Gott in ergreifenden Schriften lebenswahr geschildert. Gertrudis von Helfta, die den Ehrennamen: „Die Große" in der Nachwelt erhalten, „die Ehrenkrone und Prachtblume Deutschlands, die Lilie unter den Jungfrauen des glaubenskräftigen Mittelalters", wie sie Erzabt Maurus Wolter feiert,[3] wurde wahrscheinlich in Thüringen am 6. Januar 1256 geboren und getauft, am Feste der Erscheinung des Herrn. Man hat mit Recht die große Festidee dieses ihres Geburts- und Tauftages mit der Entwicklung ihres hochbegnadeten, gottinnigen Seelenlebens, das eine fortwährende Epiphanie, liebende Mitteilung und Offenbarung Gottes darstellt, in Beziehung gesetzt. Mit fünf Jahren kam Gertrud in die Klosterschule des Zisterzienserinnenklosters Helfta, wo sie unter der Leitung der Äbtissin Gertrud von Hackeborn in der klösterlichen Tugend und Wissenschaft, auch in der Erlernung des Lateinischen und im Studium der Kirchenväter große Fortschritte machte. Das eigentlich mystische Leben der so von Jugend auf auf Gott hingerichteten Klosterfrau begann am 27. Januar 1281 mit himmlischen Erleuchtungen und Erscheinungen, zugleich

[3] Die geistlichen Übungen der heiligen Gertrud d. Gr. Nach dem Lateinischen übersetzt von Maurus Wolter O. S. B., 8. Auflage, neubearbeitet von P. Hildebrand Bihlmeyer O. S. B., Saarlouis 1917, 2. Zum Innenleben der heiligen Gertrud vgl. D. G. Dolan, Ste Gertrude. Sa vie intérieure. — Traduit de l'anglais par les moniales de l'Abbaye de Dourgne. Collection Pax V 1921. (Eine deutsche Übersetzung wäre sehr wünschenswert.)



auch mit großen andauernden Leiden. Es ist ja in der Regel ein bestimmter Zeitpunkt, den die mystischen Seelen als ihre Bekehrung und als Beginn ihres gesteigerten religiösen Innenlebens bezeichnen. Sie gewährt uns selbst einen klaren Einblick in die Einzelheiten ihres liebenden, innigsten Gebetsverkehres mit Gott, der uns wie ein teilweises Vorauserleben himmlischer Zustände, als ein Wandel im Himmel anmutet. Wir können dieses mystische Leben Gertrudens nicht besser schildern als mit den Worten von Maurus Wolter:[4] „Im sechsundzwanzigsten Jahre ihres Alters, am 27. Januar 1281, ward sie zum erstenmale mit der sichtbaren Erscheinung ihres heißgeliebten göttlichen Bräutigams begnadigt, der von diesem Augenblicke an bis zum seligen Heimgang der Braut von Angesicht zu Angesicht mit ihr verkehrte, ihrem Herzen seine fünf Wundmale einprägte und zum Zeichen der unauflöslichen mystischen Verbindung geistigerweise sein göttliches Liebesherz mit ihrem Herzen vertauschte. Das Leben der begnadigten Klostertaube war fürder immer geheimnisvoller, übernatürlicher und ekstatischer. Bald wurden ihr himmlische Unterweisungen und hohe Erleuchtung zuteil, deren Licht ihren Geist bis in die abgründigen Tiefen des göttlichen Wesens zu tragen schien; bald war sie in ihren Gesichten in den Himmel entrückt, durfte entzückenden Engelsharmonien lauschen und zum voraus Himmelsluft verkosten. Oft lag vor ihrem prophetischen Blick die Zukunft enthüllt. Noch öfter ward sie in heiligen Verzückungen gar lieblicher und süßer Unterredungen gewürdigt, nicht allein mit ihrem himmlischen Bräutigam, sondern auch mit der allerseligsten Jungfrau, ihrer „Mutter und Schutzfrau", und anderen mit Vorliebe verehrten Freunden Gottes, wie mit dem heiligen Liebesjünger Johannes, der heiligen Magdalena, dem heiligen Benedikt, Augustin, Gregor dem Großen, Bernhard, Agnes und Katharina. Die seraphische Jungfrau war „ein Geist mit Christus" geworden. Sie schien „mehr im Himmel als auf Erden zu wandeln". Eine ganz bevorzugte Stelle in Gertrudis Mystik nimmt die Herz-Jesu-Verehrung ein. „Wiederholt", so schreibt abermals Maurus Wolter,[5] „legte der göttliche Bräutigam dies Herz, die hehre Werkstätte der erbarmungsreichen Erlösung, den geheimnisvollen Herd jener unaussprechlichen gottmenschlichen Liebesglut, vor den entzückten Blicken seiner Braut offen, als habe er den in seiner ewigen Weisheit festgesetzten Zeitpunkt der Offenbarung dieses Herzens für sie nicht abwarten können". Es ist ja, wie dies Carl Richtstätter S. J. in einem auf umfassendsten Quellenstudium aufgebauten Werk, die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters,[6] überzeugend nachgewiesen hat, die Herz-Jesu-Verehrung ein Ge-

[4] A. a. O. 20 f. [5] A. a. O. 22.

[6] Zwei Bände. Paderborn 1918 und 1919. 2. Auflage, München und Kempten 1923.

meingut der deutschen Frömmigkeit, vor allem der deutschen Mystik des Mittelalters gewesen. Den tiefsten und zugleich zartesten Ausdruck hat diese Andacht in den Herz-Jesu-Visionen und in den innigen Herz-Jesu-Gebeten der heiligen Gertrudis gefunden.

Die beiden Hauptschriften der heiligen Gertrudis sind ihre Exercitia spiritualia, ihre geistlichen Übungen und der Legatus divinae pietatis, der Gesandte der göttlichen Liebe. Die Exercitia spiritualia sind von Erzabt Maurus Wolter ins Deutsche übertragen und mit einer herrlichen Einführung versehen worden. Eine Neuausgabe dieser Übersetzung veranstaltete P. Hildebrand Bihlmeyer O. S. B. Vom Legatus divinae pietatis steht uns eine bei Herder erschienene vortreffliche deutsche Übersetzung unter dem Titel: Der heiligen Gertrud der Großen Gesandter der göttlichen Liebe, zur Verfügung. Diese Übersetzung ist nach der lateinischen Ausgabe der Benediktiner von Solesmes von Johannes Weißbrodt hergestellt worden. Die Exercitia spiritualia umfassen in einer einzigartigen Verbindung von Gedankentiefe, Zartinnigkeit und erhaben schöner Sprache sieben Übungen: Erneuerung der Taufgnade, Geistliche Bekehrung, Geistliche Verlobung und Weihe, Erneuerung der Ordensprofeß, Erweckung der Liebe gegen Gott, Lob und Danksagung, Genugtuung für die Sünden und Vorbereitung für den Tod. Wer dieses Büchlein, das nicht bloß für Ordensleute Sinn und Wert hat, sondern jedes christliche Gemüt zu innerst ergreifen muß, besinnlich durchgelesen und durchbetrachtet hat, wird das Urteil des Beuroner Benediktiners Anselm Manser nicht übertrieben finden:[7] „Dieses Andachtsbuch scheint in seiner Tiefe, Kraft und erhabenen Stimmung, in seinem liturgischen Aufbau und Stil kaum ein Gegenstück zu besitzen, wenn man von den liturgischen Büchern absieht.“ Der Gesandte der göttlichen Liebe läßt uns in die Wunder ihres mystischen Gnadenlebens schauen, es ist ein Buch, das uns die Liebe Gottes zu den Menschen und die Gegenliebe einer heiligen Seele zu Gott mit hinreißender Gewalt schildert. Die Darstellung ist nicht abstrakt und doktrinär, sie hat allüberall den Reiz und Hauch des Persönlichen, des unmittelbar Erlebten und Warmempfundenen an sich und nimmt auf weiten Strecken die literarische Art der Selbstbekenntnisse an, die uns die mystischen Schriften so anziehend macht. Welch eine Reinheit und fromme Innigkeit weht uns aus diesem Schrifttum an, welch lauterer Seelenadel leuchtet uns entgegen! In Gertrudens Seelenleben geht mit der mystischen Gottvereinigung das Streben nach sittlicher Vollendung gleichen Schritt. Schlichtheit und Aufrichtigkeit, Milde und Ruhe, Gelassenheit und Seelenstärke sind

[7] Einleitung zur 6. und 7. Auflage von J. Weißbrodts Übersetzung des Gesandten der göttlichen Liebe, Freiburg 1919, 5.



Züge ihres Wesens. Und dazu eine grenzenlose Demut, in der sie es für ein ganz besonderes Wunder ansieht, daß die Erde noch eine solche Sünderin trage. Aber den tiefsten Grund ihres Seelenlebens bildet ihre grenzenlose Gottesliebe, die inniger und flammender ist, als sie es auszudrücken vermag, und ihre weite und zarte Liebe zum Nebenmenschen, in der sie in herzlichster Teilnahme für die Kirche und für ihre deutsche Heimat fühlt, betet und sorgt. Sie hat Sinn und Verständnis für Freud und Leid des einfachen Landvolkes und findet dessen ehrbare Fastnachtsfreuden in Ordnung. Gleich St. Franziskus dehnt sich dieses Lieben und Sorgen auch auf die Tierwelt aus, auf die hungernden und frierenden Vöglein.

Wir würden das Bild dieser großen deutschen Frau des Mittelalters nur unvollständig betrachten, wenn wir nicht auch ihr Verhältnis zur kirchlichen Liturgie berührten. Die heilige Schrift und die kirchliche Liturgie bestimmten den geistigen Gesichtskreis, in dem sie lebte, dachte und fühlte. Gerade diese innige Einfühlung in den Geist und in die Schönheit und religiöse Weihe der Liturgie gibt der Mystik der heiligen Gertrudis ein ganz besonderes Gepräge, eine Eigenart, die bei anderen Mystikerinnen, etwa bei Katharina von Siena oder bei der heiligen Theresia nicht in dieser Deutlichkeit sich zeigt. P. Anselm Manser O. S. B.[8] nennt mit Recht den Gesandten der göttlichen Liebe einen beschaulichen Führer durchs Kirchenjahr. Es hat ein führender deutscher Forscher, P. Wilhelm Schmidt S. V. D. in St. Gabriel bei Wien, in seinem weitschauenden Buch: „Der deutschen Seele Not und Heil" gerade die Liturgie als ein Hauptmittel der sittlichen und religiösen Erneuerung und Wiederaufrichtung des deutschen Volkes bezeichnet. Es ist etwas vom Geiste der Seherin von Helfta, wenn in unseren Tagen zugleich mit dem Zug zur Mystik auch das religiöse und wissenschaftliche Verständnis für die kirchliche Liturgie sich steigert.

Mit Gertrudis der Großen war in heiliger Freundschaft verbunden die heilige Mechtildis von Hackeborn, gleichfalls Zisterzienserin in Helfta, die Schwester der Äbtissin Gertrud von Hackeborn. Mechtildis hieß im Kloster die Nachtigall Christi wegen ihrer schönen Stimme als Vorsängerin beim Chorgebet. Auch ihr Leben verfloß in mystischem Gebetsverkehr mit Gott und war überreich an Erleuchtungen und Begnadigungen, auch für sie boten die Zeiten und Feste des Kirchenjahres Motive und Formen mystischer Gotthingabe. Wir können dies alles an der Hand ihres Liber specialis gratiae, des Buches besonderer Gnadenerweisung, verfolgen.

Während bei Gertrudis der Großen und Mechtildis von Hackeborn die deutsche Mystik noch im lateinischen Sprachgewande sich uns zeigt, ist der

[8] A. a. O. 15.

Feder der Mechtildis von Magdeburg das erste große deutschgeschriebene mystische Werk, vielleicht die glänzendste deutsche Leistung unserer vaterländischen mittelalterlichen Frauenmystik, entflossen. Mechtild von Magdeburg, um 1210 aus ritterlichem Geschlecht entsprossen, lebte zuerst als Beghine unter der Leitung von Dominikanern und nahm erst im vorgerückten Alter den Schleier als Zisterziensernonne in Helfta, wo sie um 1285 starb. Ihre reichen mystischen Erlebnisse haben einen literarischen Niederschlag in der hochpoetischen Schrift: „Das fließende Licht der Gottheit" gefunden. Sie hat auf Anregung des Dominikaners Heinrich von Halle, vielleicht eines Schülers Alberts d. Gr., dieses Werk und zwar in niederdeutscher Sprache niedergeschrieben. Das niederdeutsche Original ist verloren. Erhalten ist eine freie lateinische Übersetzung, die um das Jahr 1290 entstanden ist, und besonders eine treue hochdeutsche Übertragung, die der Mystiker Heinrich von Nördlingen um das Jahr 1344 hergestellt hat. Heinrich von Nördlingen hat diese Übersetzung der Margareta Ebnerin übersandt und damit auch eine tiefere Einwirkung Mechtildens auf diese schwäbische Gottesfreundin vermittelt, wie ja auch die gleichfalls unter Heinrichs von Nördlingen stehende Mystikerin Christine Ebnerin in ihren Offenbarungen des fließenden Lichtes der Gottheit gedenkt. Es bestehen so die innigsten Zusammenhänge und Wechselbeziehungen zwischen den einzelnen Gruppen und Gestalten der deutschen Mystik, ja es zeigen sich dem geschichtlich geschärften Auge auch Verbindungslinien von dieser deutschen Mystik zur späteren spanischen Mystik von Theresia und Johannes von Kreuz. Die hochdeutsche Übertragung des fließenden Lichtes der Gottheit wurde von P. Gall. Morel ediert. Eine kritische Textausgabe ist für die deutschen Texte des Mittelalters der Preußischen Akademie der Wissenschaften von Stierling und P. Romuald Banz O. S. B. in Angriff genommen. Zur Einführung in die Mystik Mechtildens von Magdeburg leistet das kundige Büchlein von Wilhelm Öhl in der Sammlung Kösel treffliche Dienste. Die lateinische Übertragung des fließenden Lichtes mag in die Hände Dantes gekommen sein, wenn die Donna Matelda im 27. Gesang des Purgatorio, der der Dichter auf der Spitze des Läuterungsberges begegnet, unsere Mechtild von Magdeburg ist.

Das fließende Licht der Gottheit ist schon durch seine äußere Form sehr bedeutungsvoll. Die Anlage ist vielfach eine dialogische, wie überhaupt der Dialog in der deutschen Scholastik und Mystik eine vielfache Anwendung fand. Weiterhin wechseln im fließenden Lichte der Gottheit Poesie und Prosa in wirksamer Weise ab. Auch inhaltlich ist eine reiche Manigfaltigkeit wahrzunehmen, Visionen, Prophezeiungen, Betrachtungen, hochpoetische Naturschilderungen, innige Herzenserhebungen zu Gott voll gemütvoller Lyrik,

Züge ihres Wesens. Und dazu eine grenzenlose Demut, [illegible] selten
ganz besonderes Wunder ansieht, daß die Erde noch [illegible] len den
trage. Aber den tiefsten Grund ihres Seelenlebens [illegible] gelehrte
Gottesliebe, die inniger und flammender ist, als [illegible] teinischen
und ihre weite und zarte Liebe zum Nebenmen[illegible] nen Wahr-
Teilnahme für die Kirche und für ihre de[illegible] arbeiten: die
sorgt. Sie hat Sinn und Verständnis für F[illegible] ösungstat und
volkes und findet dessen ehrbare Fa[illegible] orstellungen an
St. Franziskus dehnt sich dieses Lie[illegible] irchenhistoriker
aus, auf die hungernden und frier[illegible] ;[9] „zur Verkün-

Wir würden das Bild dieser [illegible] e gleich eindring-
unvollständig betrachten, wenn [illegible] mt er an ihr, daß sie
Liturgie berührten. Die heil[illegible] ie ihren Leib gepeinigt hat,
ten den geistigen Gesicht[illegible] verloren hat. „Die Klarheit des
diese innige Einfühlung [illegible] igen Morgens, die süße Maienluft mit
der Liturgie gibt der [illegible] ute, der feine Klang des rinnenden Wassers
präge, eine Eigen[illegible] r blumigen Wiese — das sind für sie nicht bloß
von Siena oder [illegible] man sich vorstellt, nicht Gegenstände, über die man
zeigt. P. Anse[illegible] ie hat darin gelebt“.
lichen Lieb[illegible] [Mecht]ildis von Magdeburg nehmen wir schon die Beziehungen zwi-
führender [illegible] Dominikanerorden und der deutschen Mystik wahr. Sie stand ja
bei Wi[illegible] dem [illegible] als Beghine unter der Leitung von Priestern dieses Ordens und hat, wie wir
Heil“ [illegible] sehen, auf Anregung des Dominikaners Heinrich von Halle ihre mystischen
Err[illegible] Erlebnisse und Erkenntnisse im „Fließenden Licht der Gottheit“ nieder-
geschrieben. Man wird auch bei Gertrudis theologische Einflüsse, die von
diesem Orden ausgingen, wenigstens vermuten dürfen. Wir haben schon im
13. Jahrhundert Belege dafür, wie Theologen des Dominikanerordens das
mystische Leben in Frauenklöstern anregten und förderten. In einer Mün-
chener Handschrift (Clm. 19138) sind lateinische Briefe des Priors Wich-
mann von Rupin an Klosterfrauen erhalten, welche mit ergreifender Innig-
keit von Gottesliebe und Christusliebe handeln. Ein Dominikaner Petrus von
Dacia war Seelenführer und nach ihrem Tode auch Biograph der Kölner
Beghine Christina von Stommeln, deren Leben mit außerordentlichen mysti-
schen Phänomenen angefüllt war. Die auch an kontemplativen Motiven reiche
Theologie des Dominikanerordens im 13. Jahrhundert barg für das Aufblü-
hen der Mystik mannigfache Anregung. Thomas von Aquin hat seiner theo-
logischen Summa eine Theorie der contemplatio, der mystischen Beschauung
und viele andere wertvolle Darlegungen von mystischem Belange eingefügt.

[9] A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V, 1, Leipzig 1911, 387.

'omas a Vallgornera O. P. es im Titel seiner Mystica Theo-
ausgedrückt hat, utriusque theologiae scholasticae et my-
' ist namentlich für die spanische Mystik des 16. und
naßgebende philosophische und theologische Auktori-
'sche Mystik des Predigerordens, auch die Frauen-
ihrer Entstehung näher dem großen Lehrer des
Es muß freilich jetzt aus dem gewaltigen Wis-
Kreuzblume, das mit Recht vielgefeierte my-
Deo herausgebrochen werden. Ich fand na-
liothek Handschriften, auf Grund deren
ayerische Benediktiner Johannes von
zwei Drittel gedruckten Büchleins De ad-
herrlicher mystischer Traktate bezeichnet werden
. Albert durch seine ganze wissenschaftliche und religiöse
, durch seine mehrfach beurkundete Förderung des geistlichen
in den deutschen Frauenklöstern, sowie durch seine neuplatonisch
stammte philosophisch-theologische Schule, als deren Hauptvertreter ich Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg nennen will, zur Entstehung der deutschen Mystik des Predigerordens beigetragen. Ulrich von Straßburg hat in seiner ungedruckten theologischen Summa Fragen des mystischen Gebetslebens besprochen. Seine Summa war auch in der Bibliothek der Dominikanerinnen zu Adelshausen. Ich kann hier nicht die Ergebnisse meiner Forschungen über die lateinischen Zwischenglieder zwischen Albert und Ulrich einerseits und der mit Meister Eckhart anhebenden deutschen Mystik anderseits entwickeln. Nur auf ein ungedrucktes lateinisches Werk, das die theologischen Grundlagen des mystischen Lebens sehr wirkungsvoll behandelt, will ich aufmerksam machen, auf das Pratum animae des Dominikaners Gerhard von Sterngassen, von welchem auch die Münchener Hof- und Staatsbibliothek eine anonyme Handschrift aufbewahrt.[12]

Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts nannten sich mit Vorliebe „Gottesfreunde", eine Bezeichnung, die auch bei Bonaventura und später bei Theresia uns begegnet und die in der Gnadenlehre ihre tiefe dogmatische Grundlage hat. „Vertraute Gottesfreunde", so heißt es im Buche von geistlicher Armut, „sind jene, die nur allein Gott suchen, die sich an Gott anschmiegen und in ihn sich zurückziehen, losgelöst von allem Geschaffenen".

[10] Vgl. M. Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik. Der katholische Gedanke II. München 1922, 24 ff. [11] Vgl. die nachfolgende Abhandlung.

[12] Vgl. M. Grabmann, Neuentdeckte lateinische Werke deutscher Mystiker. Sitzungsberichte der philos.-philol. und der historischen Klasse der b. Akademie der Wissenschaften, München 1922.

dann aber auch praktische Vorschriften und Anweisungen und nicht selten ernste Strafreden an den Klerus, die ihr manche Feinde zuzogen, bilden den abwechslungsreichen Inhalt dieses Buches. Mechtildis hatte nicht gelehrte theologische Studien wie Gertrudis gemacht und war auch des Lateinischen nicht mächtig und doch zeigt sie tiefe Kenntnisse in der christlichen Wahrheit. Es ziehen im fließenden Lichte der Gottheit alle Heilswahrheiten: die Dreifaltigkeit, die Schöpfung, Christi Menschwerdung und Erlösungstat und die eschatologischen Lehren mit recht eigenartigen Jenseitsvorstellungen an unserem Geiste vorüber. Sehr hoch wertet der Leipziger Kirchenhistoriker A. Hauck unsere Mystikerin. „Sie wurde", so schreibt er,[9] „zur Verkündigerin der Gottesliebe. Nie vorher ist in deutscher Sprache gleich eindringlich von ihrer Macht gezeugt worden". Weiterhin rühmt er an ihr, daß sie trotz ihrer strengen und herben Aszese, womit sie ihren Leib gepeinigt hat, die Freude an der Schönheit der Natur nie verloren hat. „Die Klarheit des Sonnenscheins und die Frische des tauigen Morgens, die süße Maienluft mit Nachtigallenschlag und Rosenblüte, der feine Klang des rinnenden Wassers und der üppige Reichtum der blumigen Wiese — das sind für sie nicht bloß Bilder gewesen, die man sich vorstellt, nicht Gegenstände, über die man spricht, sondern sie hat darin gelebt".

Bei Mechtildis von Magdeburg nehmen wir schon die Beziehungen zwischen dem Dominikanerorden und der deutschen Mystik wahr. Sie stand ja als Beghine unter der Leitung von Priestern dieses Ordens und hat, wie wir sahen, auf Anregung des Dominikaners Heinrich von Halle ihre mystischen Erlebnisse und Erkenntnisse im „Fließenden Licht der Gottheit" niedergeschrieben. Man wird auch bei Gertrudis theologische Einflüsse, die von diesem Orden ausgingen, wenigstens vermuten dürfen. Wir haben schon im 13. Jahrhundert Belege dafür, wie Theologen des Dominikanerordens das mystische Leben in Frauenklöstern anregten und förderten. In einer Münchener Handschrift (Clm. 19138) sind lateinische Briefe des Priors Wichmann von Rupin an Klosterfrauen erhalten, welche mit ergreifender Innigkeit von Gottesliebe und Christusliebe handeln. Ein Dominikaner Petrus von Dacia war Seelenführer und nach ihrem Tode auch Biograph der Kölner Beghine Christina von Stommeln, deren Leben mit außerordentlichen mystischen Phänomenen angefüllt war. Die auch an kontemplativen Motiven reiche Theologie des Dominikanerordens im 13. Jahrhundert barg für das Aufblühen der Mystik mannigfache Anregung. Thomas von Aquin hat seiner theologischen Summa eine Theorie der contemplatio, der mystischen Beschauung und viele andere wertvolle Darlegungen von mystischem Belange eingefügt,

[9] A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V, 1, Leipzig 1911, 387.

er war, wie Thomas a Vallgornera O. P. es im Titel seiner Mystica Theologia D. Thomae ausgedrückt hat, utriusque theologiae scholasticae et mysticae princeps und ist namentlich für die spanische Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts die maßgebende philosophische und theologische Auktorität geworden.[10] Die deutsche Mystik des Predigerordens, auch die Frauenmystik, stand indessen in ihrer Entstehung näher dem großen Lehrer des Aquinaten, Albertus Magnus. Es muß freilich jetzt aus dem gewaltigen Wissensbau Alberts gleichsam die Kreuzblume, das mit Recht vielgefeierte mystische Büchlein De adhaerendo Deo herausgebrochen werden. Ich fand namentlich in der Münchener Staatsbibliothek Handschriften, auf Grund deren der um das Jahr 1410 schreibende bayerische Benediktiner Johannes von Kastl als Verfasser des nur zu zwei Drittel gedruckten Büchleins De adhaerendo Deo und anderer herrlicher mystischer Traktate bezeichnet werden muß.[11] Indessen hat Albert durch seine ganze wissenschaftliche und religiöse Persönlichkeit, durch seine mehrfach beurkundete Förderung des geistlichen Lebens in den deutschen Frauenklöstern, sowie durch seine neuplatonisch gestimmte philosophisch-theologische Schule, als deren Hauptvertreter ich Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg nennen will, zur Entstehung der deutschen Mystik des Predigerordens beigetragen. Ulrich von Straßburg hat in seiner ungedruckten theologischen Summa Fragen des mystischen Gebetslebens besprochen. Seine Summa war auch in der Bibliothek der Dominikanerinnen zu Adelshausen. Ich kann hier nicht die Ergebnisse meiner Forschungen über die lateinischen Zwischenglieder zwischen Albert und Ulrich einerseits und der mit Meister Eckhart anhebenden deutschen Mystik anderseits entwickeln. Nur auf ein ungedrucktes lateinisches Werk, das die theologischen Grundlagen des mystischen Lebens sehr wirkungsvoll behandelt, will ich aufmerksam machen, auf das Pratum animae des Dominikaners Gerhard von Sterngassen, von welchem auch die Münchener Hof- und Staatsbibliothek eine anonyme Handschrift aufbewahrt.[12]

Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts nannten sich mit Vorliebe „Gottesfreunde", eine Bezeichnung, die auch bei Bonaventura und später bei Theresia uns begegnet und die in der Gnadenlehre ihre tiefe dogmatische Grundlage hat. „Vertraute Gottesfreunde", so heißt es im Buche von geistlicher Armut, „sind jene, die nur allein Gott suchen, die sich an Gott anschmiegen und in ihn sich zurückziehen, losgelöst von allem Geschaffenen".

[10] Vgl. M. Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik. Der katholische Gedanke II. München 1922, 24ff. [11] Vgl. die nachfolgende Abhandlung.

[12] Vgl. M. Grabmann, Neuentdeckte lateinische Werke deutscher Mystiker. Sitzungsberichte der philos.-philol. und der historischen Klasse der b. Akademie der Wissenschaften, München 1922.

Die größten dieser Gottesfreunde sind das mystische Dreigestirn des Dominikanerordens, Meister Eckhart, dessen Größe in der spekulativen Mystik besteht, Johannes Tauler, der lebens- und herzenskundige gewaltige Prediger, und Heinrich Seuse, der Minnesänger unter den Mystikern. Auf neuere Mystiker innerhalb und außerhalb des Predigerordens will ich hier nicht hinweisen. Uns beschäftigt hier ja vor allem die deutsche Frauenmystik. Für die Entstehung der deutschen Mystik im Predigerorden war, wie dies Denifle überzeugend dargetan hat, die Tatsache von größter Bedeutung, daß gegen Ende des 13. Jahrhunderts die Predigerbrüder mit der geistlichen Leitung der zahlreichen deutschen Frauenklöster des Dominikanerordens betraut wurden. Und zwar waren es meist Lektoren oder Lesemeister, also mit der theologischen Spekulation wohlvertraute Ordensmänner, denen diese cura monialium übertragen wurde. Diese Stellung gab ihnen Zeit und Gelegenheit, die theologische Spekulation für das aszetische Leben und Streben nutzbar zu machen, die mystische Richtung in der Theologie zu pflegen und in Predigten und Vorträgen vor den Schwestern diese mystischen Betrachtungen praktisch zu verwerten und bald auch in das deutsche Sprachgewand zu kleiden. So hielt z. B. Tauler seine Predigten hauptsächlich in den sieben zu Straßburg befindlichen Dominikanerinnenklöstern.

Das Samenkorn der mystischen Unterweisung fiel bei den Ordensfrauen auf guten Boden. Die deutschen Dominikanerinnenklöster wurden Heimstätten einer blühenden Frauenmystik.[13] Wir haben hiefür reiche literarische Dokumente und Monumente sowohl in den Aufzeichnungen einzelner hervorragender mystischer Frauen, wie der Margarete Ebnerin in Medingen und der Christina Ebnerin und Adelheid Langman in Engeltal wie auch in den Chroniken einzelner Klöster. Solche Chroniken, welche Lebensbilder einzelner besonders tugendhafter und mystisch begnadigter Klosterfrauen zusammenstellen, haben wir aus den Dominikanerinnenklöstern Unterlinden, Adelhausen, Töß, Ötenbach, Kirchberg, Katharinental bei Dießenhofen, Engeltal und Weiler. Das mystische Leben in diesen Klöstern haben nach diesen Chroniken der St. Gallener Bischof C. J. Greith in seinem auch heute noch wertvollen Buch: Die deutsche Mystik im Predigerorden (Freiburg 1861) und P. Hieronymus Wilms in dem stimmungsvollen Buche: Das Beten der Mystikerinnen (Leipzig 1916) in eindrucksvollem Gesamtbilde dargestellt. Die älteste dieser Chroniken ist diejenige von Unterlinden, die noch in lateinischer Sprache abgefaßt ist und über die Tugenden, Visionen, Ekstasen und sonstigen wunderbaren Begebenheiten von 43 Schwestern berichtet. In

[13] Vgl. P. Hieronymus Wilms O. Pr., Geschichte der deutschen Dominikanerinnen, Dülmen 1920, 72—126. Margarete Weinhandel, Deutsches Nonnenleben. Katholikon II, München 1921.

der von der Schwester Anna von Münzingen geschriebenen Chronik von Adelhausen, die E. Krebs so schön bearbeitet hat,[14] wird an 34 Schwestern die gemütstiefe Erfassung der religiösen Wahrheiten, das Leben der Sammlung und des Gebetes, der Abtötung und der Entsagung geschildert und dabei auch viel Wunderbares über Verzückungen, Prophezeiungen usw. berichtet. Die Verfasserin vom Leben der Schwestern von Töß ist die hochgebildete Elsbeth Stagel, die Schülerin und Freundin Heinrich Seuses, deren Anregung und Mitwirkung wir die Entstehung von Seuses Vita oder Selbstbiographie verdanken, des wohl schönsten und innigsten Werkes der deutschen Mystik. Seuses Geist weht auch in den von Elsbeth Stagel gezeichneten 40 Lebensbildern von Schwestern zu Töß. Das sittliche Streben steht im Vordergrunde, Visionen und ähnliche außerordentliche Dinge werden nicht um ihrer selbst willen, sondern nur als Mittel des geistlichen Fortschrittes gewertet. In der Chronik von Ötenbach tritt uns als besonderes Moment die Übung des Herz-Jesukultus entgegen. Die Chronik von Kirchberg, welche in zwei Redaktionen die Viten von 64 und von 23 Klosterfrauen bietet, ist bemerkenswert durch ausführliche an die späteren Darstellungen der heiligen Theresia gemahnende Beschreibungen höherer Formen des mystischen Gebetes, besonders des Gebetes des Jubels. In der Chronik von Katharinental bei Dießenhofen werden aus dem Leben von 54 Schwestern Seelenschwierigkeiten und außergewöhnliche Erscheinungen berichtet. Die Chronik von Engeltal, welche Lebens- und Charakterbilder von etwa 54 Schwestern bietet, erzählt von ergreifenden Formen der Passionsmystik und betont bei außerordentlichen sieben Erscheinungen nachdrucksvoll den ethischen Zweck. Von der Schwester Diemut von Nürnberg heißt es: „Der tat Gott keine besondere Gnade, sie war ein heiliger Mensch in ihrem ganzen Leben und in allen ordnungsgemäßen Dingen, im Wachen, Fasten und Schweigen". In der von K. Bihlmeyer[15] edierten Chronik von Weiler spielen Visionen eine sehr vordringliche Rolle. Die Schwester Elisabeth sagt: „Ich weiß besser, was man tut und wie es gestellt ist im Himmel als zu Weiler im Kloster". Wir werden von der Eigenart der in den deutschen Dominikanerinnenklöstern gepflegten Mystik ein lebhafteres und anschaulicheres Bild gewinnen, wenn wir eine dieser Frauengestalten in ihrem mystischen Innenleben näher schildern.

Ich will im Folgenden noch eine der liebenswürdigsten und markantesten Gestalten aus der deutschen Frauenmystik des 14. Jahrhunderts auf unsere

[14] E. Krebs, Die Mystik in Adelhausen. Festgabe für H. Finke, Münster 1904, 41—105.

[15] K. Bihlmeyer, Mystisches Leben in dem Dominikanerinnenkloster Weiler bei Eßlingen im 13. und 14. Jahrhundert. Württemberg. Vierteljahrhefte für Landesgeschichte n. F. XXV (1916), 61—93.



Seele wirken lassen, wir wollen noch einen Blick werfen in das uns einerseits fremd vorkommende und doch so anziehende und anmutende Seelenleben der Margarete Ebnerin, in der zugleich die Eigenart der schwäbischen Mystik sich uns auftut. Margarete Ebnerin ist 1291 zu Donauwörth geboren und trat mit 15 Jahren in das Dominikanerinnenkloster zu Medingen bei Dillingen ein. Wir sind über ihren ganzen seelischen Werdegang und über das reiche und reizende mystische Leben dieser hochbegnadeten deutschen Frau durch ihre eigenen Aufzeichnungen und Offenbarungen aufs beste unterrichtet, von denen Ph. Strauch eine mustergiltige Edition veranstaltet hat. Sie hat diese Selbstbiographie auf Befehl ihres Seelenführers Heinrich von Nördlingen in einer so einfachen, naiven und liebenswürdigen Art niedergeschrieben, daß man sich der packenden Wirkung dieser grundehrlichen und aufrichtigen und innigen Aufzeichnungen nicht leicht entziehen kann und man sich auch mit dem, was uns befremdend oder gar unpassend erscheinen möchte, ganz gut abfindet. Eine gute zusammenschauende Verarbeitung dieser Offenbarungen zu einem einheitlichen mystischen Seelengemälde verdanken wir P. Pummerer S. J., dessen wertvolle Abhandlung über Margarete Ebner uns im Folgenden führen möge.[16] Vergegenwärtigen wir uns nun die Hauptphasen in der mystischen Höhenentwicklung der Margarete Ebnerin. Für sie wie für alle mystischen Seelen kam ein Moment, der den Beginn einer vollkommenen Hinwendung und Versenkung des ganzen Seelenlebens in Gott bedeutete. Im Anfang ihres Klosterlebens noch mehr äußerlich gerichtet und der Welt noch nicht abgestorben, wurde sie im Jahre 1312 von einer schmerzlichen andauernden Krankheit heimgesucht, und in dieser Leidensschule vollzog sich, um in der Sprache der deutschen Mystik zu reden, der große Kehr zu Gott. Sie wandelte nun den Dornenweg der Reinigung, um dann auf dem Wege der Erleuchtung und der Vereinigung in die lichten Höhen der Mystik zu gelangen. Sie ist so wie alle mystischen Seelen den dreifachen Weg gegangen, den Heinrich Seuse also kennzeichnet: „Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo und überbildet werden in der Gottheit".[17]

Diese Wege werden nicht nacheinander, sondern vielfach gleichzeitig gegangen, der Weg des Leidens und der Reinigung wurde von Margarete bis an ihr seliges Ende mit dem Heldenmut, wie ihn nur hochherzige Gottesliebe erzeugen kann, beschritten. Der „wehetuende Untergang" und zugleich der „große Kehr zu Gott" wurde, wie gesagt, durch eine äußerst schmerzliche

[16] Stimmen aus Maria Laach 81 (1911 II), 1 ff., 132 ff., 244 ff.

[17] H. Denifle, Deutsche Schriften des seligen Heinrich Seuse, München 1876, 248. K. Bihlmeyer, Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, Stuttgart 1907, 168.

Krankheit, eine krampfartige Lähmung im Jahre 1312 eingeleitet. Zum schweren körperlichen Schmerz gesellten sich seelische Leiden. Die früheren Freundinnen zogen sich zurück, alle Hilfsmittel und Arzneien versagten, die irdischen Tröstungen blieben aus, die Fäden der Anhänglichkeit an die Geschöpfe zerrissen, sie erkannte klar, daß Gott allein der wahre treue Freund der Seele ist. Im Jahre 1332 wurde ihr die fürsorgliche Pflegeschwester, die ihr während ihrer andauernden Krankheit im Kloster beigegeben worden war, durch den Tod entrissen, ein Verlust, der sie in unsagbare Trauer versetzte. Da nahm sich ihrer der Mystiker und Weltpriester Heinrich von Nördlingen an, der von nun an ihr Seelenführer wurde: „der friunt gotez und der min" schreibt sie von ihm. Die von Ph. Strauch edierten 56 Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margarete Ebnerin lassen uns einen Blick tun in diesen edlen, reinen, übernatürlich religiösen und zugleich seelisch und menschlich zarten, freundschaftlichen Verkehr, wie überhaupt das Ideal der geistlichen Freundschaft ein schöner Zug der mittelalterlichen deutschen Mystik ist. Unter der Leitung Heinrichs von Nördlingen führte Margarete ihr Leben der Abtötung und des läuternden Leidens weiter. Außerordentliche Bußwerke konnte sie nicht auf sich nehmen, da ihr Körper durch die fortwährende Krankheit sehr geschwächt war; sie kürzte den Schlaf ab, verbrachte viele Zeit im Stillschweigen, war in Speise und Trank zufrieden mit dem, was der gemeinsame Tisch bot. Eine allerdings sehr eigenartige Abtötung, die ihr, dem Kinde aus einer besseren Familie, besonders schwer fiel, war der Verzicht auf Waschen und Baden. Vor allem übte sie die innere Abtötung und bemühte sich, in allem Gott zulieb liebenswürdig, opferwillig, selbstlos und wunschlos zu sein. In einer ungemein freundlichen und gewinnenden Form zeigte sich dieses Leben der Abtötung einer von Natur weichen, durch Gnade und Tugend starken heroischen Seele. Nur ein Zug möge ihre Selbstüberwindung beleuchten. Als einmal in Kriegszeiten unter Ludwig dem Bayer die Reichsinsignien nach Medingen gebracht wurden, da hatte sie das Verlangen, gleich ihren Mitschwestern dieselben zu besichtigen. Aber sie versagte sich diese Freude und ging inzwischen in die Kirche, um zu beten.

Den Weg der Erleuchtung ging sie durch einen innigen, die ganze Reinheit und Zartheit ihres Seelenlebens ausprägenden Gebetsverkehr mit Gott. Sie hatte eine ungemein zarte naive, zutrauliche Andacht zum Jesuskinde. Ihm trug sie alle Fragen vor und erhielt, wie sie uns berichtet, Antwort in Traumvisionen, die sie von bloßen Träumen unterscheidet, und in rein inneren Einsprechungen. Ein eigenartiges an den Heiland gerichtetes Gebet war das Paternoster, das auf dem Hintergrund des Vaterunsers ihre Betrachtungen des Lebens Jesu und die Anmutungen und himmlischen Begierden ihres

Herzens uns kundtut. Ein Lieblingsgebet von ihr war auch das schon im 14. Jahrhundert vielverbreitete Anima Christi sanctifica me. Ihr Gebetsleben nahm besonders innige, sie der Außenwelt entrückende ekstatische Formen vor dem Tabernakel und vor dem Kreuze des Herrn an. Wenn sie das Kreuz umfaßte und an sich drückte, da schien es ihr, als möchte sie sich lebend davon nicht mehr lostrennen vor großer Gnad und übermäßiger Süßigkeit. Die Passionsmystik war für sie nicht bloß seelisches Erlebnis, sondern auch körperliches Nachempfinden und Nachleiden. Die Fastenzeit verbrachte sie in geheimnisvollen, überaus schmerzlichen Leiden. Wie andere mystische Seelen hatte sie auch tiefes Verständnis für den Wert und die Übung des stellvertretenden Leidens. Sie opferte ihr Gebet und ihr Leiden besonders für die Armen Seelen, von denen in ihren Offenbarungen viel die Rede ist, mit rührendem Mitleid auf. Ihr weites liebevolles Herz umschloß die Kirche, das Volk und die einzelnen Seelen und auch die Anliegen und Trübsale ihres deutschen Vaterlandes. Sie litt seelisch schwer in den Streitigkeiten zwischen Kaiser und Papst. Das Kloster Medingen hing mit großer Dankbarkeit und Treue an Ludwig dem Bayer, der demselben große Wohltaten erwiesen hat. Margarete Ebnerin betete viel für den Kaiser, und auch nach seinem Tode ist in ihren Aufzeichnungen die Sorge um seine Seelenruhe mehrfach ausgedrückt.

Schwer empfand sie in diesen kirchenpolitischen Kämpfen auch die oftmalige Verhängung des Interdiktes, das den Empfang der heiligen Kommunion verhinderte. Sie wollte um der Kommunion willen ihr Leben lang bei Wasser und Brot fasten.

Das Gebetsleben der Margarete Ebnerin nahm auch den Höhenflug der mystischen Einigung. Die von der heiligen Theresia und dem heiligen Johannes vom Kreuz beschriebenen Formen und Stufen der mystischen Beschauung, des Gebetslebens der via unitiva treten in den Offenbarungen dieser schwäbischen Dominikanerin lebendig und innig uns entgegen. „So häufig", bemerkt P. Pummerer, „findet sich die große Gnade der mystischen Vereinigung in ihren Offenbarungen erwähnt, daß wir sie geradezu den Sonnenschein ihres Lebens nennen können". Sie hat in ihrer Krankheit, wenn sie recht elend war, ein so unmittelbares Bewußtsein von der Gegenwart Gottes in sich gehabt, wie dies mystischen Personen eigen ist: „Mir ist Gott zur selben Zeit so gegenwärtig und wahrnehmbar in der Seele und im Herzen und so faßbar in all der Kraft, wie er im Himmel und auf Erden wirkt, wie wenn ich es mit meinen eigenen Augen sähe". Ihr wurde besonders auch das Leiden Christi gegenwärtig in innerem Schauen. Dieser klare lichte Blick der Beschauung, der in Liebe und Seligkeit ohne das der bloßen Betrachtung eigene

Suchen und Überlegen auf der göttlichen Wahrheit ruht, diese cognitio experimentalis veritatis divinae, dieser unmittelbare geheimnisvolle Kontakt der Seele mit dem Göttlichen ward ihr in besonderem Maße vor dem Tabernakel und bei der Kommunion zuteil: „Mir ist die bloße Wahrheit, in der er uns sein heiliges Blut und Fleisch gegeben hat, so wahrnehmbar und gegenwärtig gewesen, als ob ich es leiblich sähe und tränke, in all der Weise, wie es uns der heilige Christenglaube sagt". In ihrer Beschauung erreichte ihre den ganzen Menschen ergreifende Gottesliebe jene Höhe und jene glühende Innigkeit, wie sie der höchsten Stufe des mystischen Gebetes, dem Gebet der mystischen Vermählung, entspricht. Sie schildert hier mit kindlicher Offenheit und Naivität Erlebnisse und Begebenheiten, die uns zuweilen recht fremd vorkommen, die aber alle von einer unantastbaren Zartheit und fleckenlosen Reinheit sind. Die Sehnsucht und Begier nach immer innigerer Vereinigung mit Gott, der heiße Durst nach Akten und Zeichen flammender Gottesliebe, einer Liebe ohne Maß und ohne Grenzen, kommt oft in stürmischer und kühner Weise zum Ausdruck: „Ich hatte große Lust und Begierde, daß ich vom Herrn den Kuß empfange mit meinem St. Bernhard und umfangen würde mit der Minne seiner Arme und daß er mir einen Griff tue in das Herz. Und das ward an mir erfüllt in einer Nacht. Da wurde mir eingegeben, daß es Gott an mir vollbringen wollte. Doch ich sprach: „Ich mag und will es nicht anders denn aus allen deinen Leiden." Alsdann ward mir der Griff so kräftig, daß ich es wachend und schlafend lange Zeit empfand". Wie bei Heinrich Seuse, der sich das Namenszeichen Jesu auf die Brust mit eisernem Griffel schrieb, war auch bei Margarete der Name Jesu Anlaß und Inhalt tiefen mystischen Erlebnisses. Vernehmen wir sie selber: „Nun geschah es am Dienstag in der Fastenzeit, da war ich nach der Mette allein im Chor und kniete vor dem Altar; da kam große Furcht über mich, und mitten in dem Schrecken ward ich von einer unmäßigen Gnade umfangen. Ich bekräftige meine Aussage mit der lauteren Wahrheit Jesu Christi. Mir geschah ein Griff von einer inneren göttlichen Kraft, daß mir mein menschliches Herz genommen ward, wie ich in Wahrheit sage, die mein Herr Jesus Christus ist, so daß ich es nachmals nimmer empfand. So unmäßige Süßigkeit wurde mir damals gegeben, daß mich deuchte, es möchte meine Seele von meinem Leibe geschieden sein. Und der allersüßeste Name ward mir da gegeben mit einer so großen Minne seiner Liebe, daß ich nichts zu beten vermochte als unablässig die Worte, die mir innerlich eingegeben wurden von der göttlichen Kraft und denen ich nicht zu widerstehen vermochte, wovon ich auch nichts schreiben kann, als daß der Name Jesu ständig darunter war". Der Name Jesu war auch ihr Trost in Zeiten schwersten Seelenleidens, da es wie dunkle Nacht

in ihrem Innern war und sie Ölbergs- und Kalvarienstunden tiefster Trauer und Trostlosigkeit durchleben mußte.

In ihrer ungestümen Liebe sehnt sie sich darnach, die Leiden und Freuden des Herrn und seiner Mutter zugleich zu fühlen und zu empfinden. So betet sie am gleichen Tage zu Maria, daß sie den Schmerz der Stigmata, der fünf Wunden des Heilandes, empfinden möchte und auch daß sie Mariens Mutterfreuden innewerden könne. Eine besonders innige Andacht brachte Margarete Ebnerin dem heiligen Johannes dem Evangelisten entgegen, der überhaupt der Lieblingsheilige der deutschen Mystik war. Als sie 1344 die Niederschrift ihrer Offenbarungen auf Anregung Heinrichs von Nördlingen begann, da rief sie den Evangelisten Johannes, den Schreiber Gottes, an, er möge ihr helfen, die Wahrheit zu bekennen, die er selbst aus dem lieben Herzen Jesu getrunken. In ihrer innigen Liebe zum Heiland fühlte sich Margarete Ebnerin als die Braut Jesu Christi. Im Jahre 1347 vernimmt sie in ihrem Inneren die Gelöbnisworte der ewigen Liebe, die sie also wiedergibt: „Ich bin ein Gemahl deiner Seele .... Ich will dich fröhlich empfahen und minniglich umfahen in das einige Eine, das ich bin. Das ist meiner Gütigkeit nicht zuviel. Da will ich dir geben den Minnekuß, der deiner Seele ist eine Lust, ein süßes, inneres Berühren, ein minnigliches Zufügen .... Freue dich, daß dein Herr und Gott deiner Seele so nahe ist; denn du bist mein Gemahl und ich dein Lieb". Margaretens Seele sehnte sich nach einer Gottvereinigung, die ungleich inniger, erhabener und dauernder ist als die diesseitige unio mystica — nach der unmittelbaren und unverhüllten ewigen Anschauung Gottes im Himmel. Namentlich in den letzten Jahren ihres Lebens entringt sich ihrer Seele der Sehnsuchtsruf: „Ich will heim in das ewige Leben". Am 20. Juni 1351 ward dieses heilige Sehnen erfüllt, ihre gottliebende Seele erhob sich in die ewige Heimat. Ihr Leib ruht in der Klosterkirche zu Medingen. Ich habe vor einigen Jahren unter dem Eindruck ihrer ergreifenden Selbstbekenntnisse ihre Grabstätte mit ihrem ernsten Reliefbilde aus dem 14. Jahrhundert besucht und mir auch im Kloster, in welchem jetzt nicht mehr Dominikanerinnen, sondern Dillinger Franziskanerinnen weilen, viele Erinnerungen an diese außerordentliche und doch in ihrem Wesen so schlichte und einfache Klosterfrau zeigen lassen. Ich konnte in meinen Darlegungen nur skizzenhaft einige Bilder ihres mystischen Lebens vorführen. Man muß ihre Offenbarungen im Zusammenhang lesen, um an der ganzen Blütenpracht dieses mystischen Seelenfriedens sich zu erfreuen.

Die deutsche Dominikanerinnenmystik ist auch in späterer Zeit, mitten im Rationalismus des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts wiederaufgelebt. Cäcilia Mayrin in Wörishofen, Columba Schonath in Bamberg, Maria Co-

lumba Weigl, eine geborene Münchnerin, im Kloster Altenhohenau, Josefa Kümi in dem Schweizer Kloster Weesen u. a. haben praktische Mystik inniger Gotteshingabe und suchenden Leidens geübt.[18] Eine ganz merkwürdige mystische Erscheinung unserer Tage ist das Leben der 1895 verstorbenen Dominikanerin Dominika Klara Moes zu Limpertsberg im Luxemburgischen, deren Leben und geistliche Aufzeichnungen an die Blütezeit mittelalterlicher deutscher Frauenmystik in ihrem Orden gemahnt.[19] Ein näheres Eingehen hierauf liegt außerhalb der Zeitgrenze dieser Ausführungen.

Wir haben in rasch aufeinanderfolgenden Bildern die Haupterscheinungen und Hauptgestalten der deutschen Frauenmystik des Mittelalters an unserem Geiste vorüberziehen lassen. Suchen wir nun in einem kurzen Schlußwort an dieser geschichtlichen Entwicklung einige Momente und Gesichtspunkte, welche die Eigenart dieser Mystik in etwas beleuchten dürften, noch festzuhalten.

Es ist diese deutsche Frauenmystik eine eminent religiöse Erscheinung, in der die übernatürlichen Kräfte des Christentums wirksam sind. Nicht Visionen, Ekstasen, Privatoffenbarungen und dergleichen außerordentlichen Phänomene machen das Wesen und den Kern dieser Mystik aus. Die innerste Bestimmtheit und Kraft, gleichsam die Entelechie derselben ist die in der heiligmachenden Gnade begründete innigste Gottesfreundschaft und Gottverbundenheit und das lodernde Feuer innigster, alle Erdenanhänglichkeit aufzehrender und alle Fasern der Seele ergreifender Gottesliebe. Ist doch auch nach der Lehre der Theologie ein Akt der Liebe innerlich wertvoller als wunderbare und außerordentliche Geschehnisse. Man wird die Visionen und ähnliche Erlebnisse weder samt und sonders als krankhafte Halluzinationen eines überreizten Gehirns, noch auch kritiklos als rein übernatürliche Phänomene auffassen dürfen. Man wird sehr viele dieser Visionen sich dahin erklären müssen, daß der Mystiker die das ganze Seelenleben besonders auch das Gemüt und die Phantasie erfassenden religiösen Erkenntnisse und Erlebnisse nach außen projiziert. „Was der Mystiker", schreibt K. Bihlmeyer,[20] „in der Betrachtung mit glühenden Affekten erwogen, was seine Phantasie mit leuchtenden Farben ihm vorgemalt, leicht ward es dem in der Stille der Nacht — die meisten Visionen stellen sich früh am Morgen nach der Mette ein — im Chor oder in seiner Kapelle knieenden Mystiker, der ja ganz in der Sphäre des Übernatürlichen lebte und außerordentliche Erscheinungen erwar-

[18] H. Wilms, Geschichte der deutschen Dominikanerinnen, 278ff., 325f.

[19] H. Wilms, Sühnende Liebe im Leben und in der Gründung der Mutter Dominika Klara Moes, Dülmen 1918.

[20] Heinrich Seuse, Deutsche Schriften 84*.

in ihrem Innern war und sie Ölbergs- und Kalvarienst… …sam dialogisch
und Trostlosigkeit durchleben mußte. … …Dichterseele zum
In ihrer ungestümen Liebe sehnt sie sich darnac… …n Himmlischen.“
des Herrn und seiner Mutter zugleich zu fühl… . des katholischen Glau-
sie am gleichen Tage zu Maria, daß sie der… …r kirchlich gerichtete reli-
Wunden des Heilandes, empfinden möcht… …n der kirchlichen Vermittlung
freuden innewerden könne. Eine besc… …lichen göttlichen Offenbarungs-
rete Ebnerin dem heiligen Johann… Zuleitung der von Christus uns be-
haupt der Lieblingsheilige der d… …nden keineswegs die Unmittelbarkeit
derschrift ihrer Offenbarunge… …nrs der liebenden Seele mit Gott aus, son-
gann, da rief sie den Eva… …ere und feste Grundlage. Aus der deutschen
möge ihr helfen, die W… eine treu sorgende, sich opfernde Liebe zur Kirche
zen Jesu getrunken. I… wenn mit mittelalterlicher Freimütigkeit Schäden der
rete Ebnerin als … und Veräußerlichung an den Organen der Kirche beklagt und
ihrem Inneren d… so ist dies erst recht die Kundgebung einer wahren Liebe
„Ich bin ein … der in ihrem Wesen reinen und makellosen Braut des Herrn. Die
minniglich… gottinnigen Frauen lebten, wie wir dies an Gertrudis sehen und wie
nicht z… — wenn auch nicht im gleichen Maße bei Margarete und Christine
Lus… nachweisen könnten, in innigster Fühlung mit der Liturgie der
da… Kirche. Die Mysterien des Christentums, die Dogmen der Kirche bilden den
Mittelpunkt des Denkens, Liebens und Lebens dieser für das Göttliche auf-
geschlossenen Seelen. Auf Bitten der Elsbeth Stagel schrieb Heinrich Seuse
die beiden hochspekulativen Abhandlungen: Ein usriktunge, wa got ist und
wie got ist, und: Von dem aller hohsten úberflug eines gelepten vernúnftigen
gemútes. Ph. Strauch hat aus einer Oxforder Handschrift den Paradisus
anime intelligentis (Paradis der fornuftigen sele), eine Sammlung von Predigten des Meisters Eckhart, Johann Franco, Gisilher von Slatheim, Eckhart Rube, Albrecht von Draffurt, Florentius von Utrecht u. a. herausgegeben. In diesen Predigten werden vor Klosterfrauen spekulative theologische Erörterungen z. B. über die schwierigen Fragen der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie gepflogen, die eine gründliche Einarbeitung in die Scholastik voraussetzen.

Die deutsche Frauenmystik des Mittelalters bekundet uns auch den inneren Zusammenhang von Religion und Ethos, von gesteigerter religiöser Innerlichkeit und sittlichem Seelenadel, sie offenbart uns reiche und reine ethische Werte. Nicht eine pessimistische, finstere, selbstgenügsame, auf anders Denkende und anders Lebende geringschätzig herabschauende Art, wie

[21] Vgl. J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik, 3. bis 5. Auflage, Paderborn 1922, 100—129.

bei Vertretern der indischen oder islamitischen Mystik gewahren, ›et diese deutsche Frauenfrömmigkeit, nein, es waren frohe, hoch- 'stlose, von hingebendster, herzlichster und aufrichtigster Näch- 'lte Seelen, aus denen das liebevolle und reine Bild des Hei- ›genstrahlt. Wie haben sie in ihren klösterlichen Gemeinden 'itig, so gehorsam und geduldig und allzeit liebenswürdig aufrichtig und einfach sich gegeben, wie hat ihre weit- ıd ihr unablässiges Gebet auch die Menschen in der ɔorgen und Nöten und Seelengefahren umfaßt, wie haben . ɔeeleneifer, von Verlangen, allen Menschen neidlos von ihrem ..en Glück mitzuteilen. Von Gertrudis wird berichtet: „Sehr oft .ɒrach sie sogar die Süßigkeit der Beschauung, um Versuchten zu Hilfe zu eilen oder Betrübte zu trösten oder jemand in der Liebe zu stärken. Denn wie Eisen, ins Feuer geworfen, ganz Feuer wird, so schien auch sie von der göttlichen Liebe entflammt ganz Liebe geworden zu sein, brennend nach dem Heile aller."

Schließlich ist dieser Frauenmystik des Mittelalters noch ein deutsches Gepräge eigen, deutsches Denken, deutsche Poesie, deutsches Gemüt lassen die Schriften dieser Frauen als echt deutsches Kulturgut erscheinen.[22] Es ist uns im Verlaufe unserer rasch dahineilenden Darlegungen bei ihnen die Sorge um das deutsche Vaterland begegnet. Im Kloster Helfta hat „zur Zeit als der Herr Rudolf, der römische König, gestorben war" Gertrudis mit den übrigen für die Wahl eines Nachfolgers gebetet. Wir haben gesehen, wie innigen Anteil Margarete Ebnerin an den Geschicken Ludwigs des Bayern genommen hat. In das weltentlegene Kloster Engeltal zog 1350 Kaiser Karl IV., um daselbst Christina Ebnerin zu besuchen und um ihren Segen für seine und des Reiches Wohlfahrt zu erbitten. In der deutschen Frauenmystik spiegelt sich die deutsche Art des Mittelalters, die Formen des deutschen Denkens und Lebens, die Innigkeit und Tiefe des deutschen Gemütes. Bei Mechtild von Magdeburg zeigt sich z. B. das deutsche Element in Motiven aus der höfisch-ritterlichen Kultur. Deutsche Dichtung, deutscher Minnesang wird zur Gottes- und Liebfrauenminne verklärt. Auch die deutsche Ausprägung und Eigenart der Scholastik kommt in der mystischen Spekulation. deren Lehren man in den deutschen Dominikanerinnenklöstern begierig lauschte, zum Ausdruck. „Nicht als religiöse Bewegung", so bemerkt zutreffend Baeumker, „nicht als religiöse Bewegung — die lag von je im Christentum —, wohl aber nach ihrer metaphysischen und psychologischen Begründung ist die Mystik aus jener neuplatonisierenden Scholastik hervorgegangen, die zugleich die

[22] Vgl. auch M. Grabmann, Die Kulturwerte der deutschen Mystik, Augsburg 1923.

tete, zur Wirklichkeit. Ein rein innerer Vorgang wird gleichsam dialogisch gestaltet und gestaltet sich in der dramatisch veranlagten Dichterseele zum äußeren Geschehnis, zum Gespräch und Verkehr mit dem Himmlischen."

Die deutsche Frauenmystik ist eine auf dem Boden des katholischen Glaubenslebens hervorwachsende, in ihrer ganzen Natur kirchlich gerichtete religiöse Erscheinung.[21] Die katholische Lehre von der kirchlichen Vermittlung und Bewahrung und Auslegung der übernatürlichen göttlichen Offenbarungslehre und von der kirchlich-sakramentalen Zuleitung der von Christus uns bereiteten Gnade schließt richtig verstanden keineswegs die Unmittelbarkeit und reinste Innerlichkeit des Verkehrs der liebenden Seele mit Gott aus, sondern gibt hiefür nur eine sichere und feste Grundlage. Aus der deutschen Frauenmystik ist uns eine treu sorgende, sich opfernde Liebe zur Kirche entgegengetreten und wenn mit mittelalterlicher Freimütigkeit Schäden der Verweltlichung und Veräußerlichung an den Organen der Kirche beklagt und gerügt werden, so ist dies erst recht die Kundgebung einer wahren Liebe zur Kirche, der in ihrem Wesen reinen und makellosen Braut des Herrn. Die frommen gottinnigen Frauen lebten, wie wir dies an Gertrudis sehen und wie wir dies — wenn auch nicht im gleichen Maße bei Margarete und Christine Ebnerin nachweisen könnten, in innigster Fühlung mit der Liturgie der Kirche. Die Mysterien des Christentums, die Dogmen der Kirche bilden den Mittelpunkt des Denkens, Liebens und Lebens dieser für das Göttliche aufgeschlossenen Seelen. Auf Bitten der Elsbeth Stagel schrieb Heinrich Seuse die beiden hochspekulativen Abhandlungen: Ein usriktunge, wa got ist und wie got ist, und: Von dem aller hohsten úberflug eines gelepten vernúnftigen gemútes. Ph. Strauch hat aus einer Oxforder Handschrift den Paradisus anime intelligentis (Paradis der fornuftigen sele), eine Sammlung von Predigten des Meisters Eckhart, Johann Franco, Gisilher von Slatheim, Eckhart Rube, Albrecht von Draffurt, Florentius von Utrecht u. a. herausgegeben. In diesen Predigten werden vor Klosterfrauen spekulative theologische Erörterungen z. B. über die schwierigen Fragen der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie gepflogen, die eine gründliche Einarbeitung in die Scholastik voraussetzen.

Die deutsche Frauenmystik des Mittelalters bekundet uns auch den inneren Zusammenhang von Religion und Ethos, von gesteigerter religiöser Innerlichkeit und sittlichem Seelenadel, sie offenbart uns reiche und reine ethische Werte. Nicht eine pessimistische, finstere, selbstgenügsame, auf anders Denkende und anders Lebende geringschätzig herabschauende Art, wie

[21] Vgl. J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik, 3. bis 5. Auflage, Paderborn 1922, 100—129.

wir sie bei Vertretern der indischen oder islamitischen Mystik gewahren, kennzeichnet diese deutsche Frauenfrömmigkeit, nein, es waren frohe, hochgemute, selbstlose, von hingebendster, herzlichster und aufrichtigster Nächstenliebe erfüllte Seelen, aus denen das liebevolle und reine Bild des Heilandes uns entgegenstrahlt. Wie haben sie in ihren klösterlichen Gemeinden so sanft und demütig, so gehorsam und geduldig und allzeit liebenswürdig und dienstbereit, so aufrichtig und einfach sich gegeben, wie hat ihre weitherzige edle Liebe und ihr unablässiges Gebet auch die Menschen in der Welt und all ihre Sorgen und Nöten und Seelengefahren umfaßt, wie haben sie geglüht von Seeleneifer, von Verlangen, allen Menschen neidlos von ihrem überirdischen Glück mitzuteilen. Von Gertrudis wird berichtet: „Sehr oft unterbrach sie sogar die Süßigkeit der Beschauung, um Versuchten zu Hilfe zu eilen oder Betrübte zu trösten oder jemand in der Liebe zu stärken. Denn wie Eisen, ins Feuer geworfen, ganz Feuer wird, so schien auch sie von der göttlichen Liebe entflammt ganz Liebe geworden zu sein, brennend nach dem Heile aller."

Schließlich ist dieser Frauenmystik des Mittelalters noch ein deutsches Gepräge eigen, deutsches Denken, deutsche Poesie, deutsches Gemüt lassen die Schriften dieser Frauen als echt deutsches Kulturgut erscheinen.[22] Es ist uns im Verlaufe unserer rasch dahineilenden Darlegungen bei ihnen die Sorge um das deutsche Vaterland begegnet. Im Kloster Helfta hat „zur Zeit als der Herr Rudolf, der römische König, gestorben war" Gertrudis mit den übrigen für die Wahl eines Nachfolgers gebetet. Wir haben gesehen, wie innigen Anteil Margarete Ebnerin an den Geschicken Ludwigs des Bayern genommen hat. In das weltentlegene Kloster Engeltal zog 1350 Kaiser Karl IV., um daselbst Christina Ebnerin zu besuchen und um ihren Segen für seine und des Reiches Wohlfahrt zu erbitten. In der deutschen Frauenmystik spiegelt sich die deutsche Art des Mittelalters, die Formen des deutschen Denkens und Lebens, die Innigkeit und Tiefe des deutschen Gemütes. Bei Mechtild von Magdeburg zeigt sich z. B. das deutsche Element in Motiven aus der höfisch-ritterlichen Kultur. Deutsche Dichtung, deutscher Minnesang wird zur Gottes- und Liebfrauenminne verklärt. Auch die deutsche Ausprägung und Eigenart der Scholastik kommt in der mystischen Spekulation, deren Lehren man in den deutschen Dominikanerinnenklöstern begierig lauschte, zum Ausdruck. „Nicht als religiöse Bewegung", so bemerkt zutreffend Baeumker, „nicht als religiöse Bewegung — die lag von je im Christentum —, wohl aber nach ihrer metaphysischen und psychologischen Begründung ist die Mystik aus jener neuplatonisierenden Scholastik hervorgegangen, die zugleich die

[22] Vgl. auch M. Grabmann, Die Kulturwerte der deutschen Mystik, Augsburg 1923.

Stimmung für sie vorbereitete."[23] So ist die deutsche Frauenmystik des Mittelalters innerlichst verwoben in die deutsche Kultur großer vergangener Zeiten, eine liebliche Offenbarung der Durchdringung von deutschem Wesen und tiefchristlicher Frömmigkeit in der Seele der deutschen Frau, ein hochragendes Denkmal der großen deutschen katholischen Vergangenheit.

[23] Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters, Straßburg 1912, 29.

XVI.

DER BENEDIKTINERMYSTIKER JOHANNES VON KASTL, DER VERFASSER DES BÜCHLEINS DE ADHAERENDO DEO.[1]

I. EINLEITUNG.

Eine reizende Blüte der lateinischen Mystik des Mittelalters in deutschen Landen ist das Büchlein De adhaerendo Deo. Da es unter dem Namen Alberts d. Gr. gedruckt wurde, war es naheliegend, daß die aszetische und mystische Theologie des Dominikanerordens mit besonderer Liebe in dasselbe sich vertiefte. Thomas a Vallgornera[2] und in neuerer Zeit A. M. Meynard[3] haben in ihren vorzüglichen Darstellungen der mystischen Theologie des heiligen Thomas von Aquin auch der Schrift De adhaerendo Deo ihre Aufmerksamkeit zugewendet. M. J. Rousset[4] hat als erstes Bändchen einer Bibliotheca ascetica antiqua Ordinis Praedicatorum, mit den aszetischen Opuscula des heiligen Vinzenz Ferrer den „aureus libellus" de adhaerendo Deo des seligen Albertus Magnus ediert. Derselbe[5] Dominikaner hat in einer anderen Veröffentlichung zu dem lateinischen Texte der aszetischen Schriften des heiligen Vinzenz Ferrer und des Büchleins De adhaerendo Deo auch eine französische Übersetzung und einen Kommentar hinzugefügt. Eine französische Übersetzung von De adhaerendo Deo hat auch der Dominikanerhistoriker Berthier veranstaltet.[6] Eine deutsche Übertragung verdanken wir

[1] Für die zweite Bearbeitung dieser Abhandlung verdanke ich wertvolle Mitteilungen namentlich über Handschriften H. H. P. J. Huyben O. S. B. von der Abtei St. Paul in Oosterhout (Holland) und H. H. P. Beda Rambold O. S. B. in Beuron, der auf meine Anregung eine Gesamtausgabe der Werke Johanns von Kastl veranstaltet.

[2] Thomas a Vallgornera O. Pr., Mystica Theologia D. Thomae. Neuausgabe von Berthier. Turin 1890.

[3] A. M. Meynard O. Pr., Traité de la vie intérieure. Petite Somme de théologie ascétique et mystique d'après l'esprit et les principes de Saint Thomas². Paris 1889.

[4] M. J. Rousset O. Pr., Bibliotheca ascetica antiqua Ordinis Praedicatorum. Opuscula ascetica S. Vincentii Ferrerii, accedit de adhaerendo Deo B. Alberti Magni aureus libellus. Paris (ohne Jahreszahl).

[5] M. J. Rousset, L'ascétisme dans l'ordre de St. Dominique. Les traités de la vie et perfection spirituelle de St. Vincent Ferrier et du B. Albert le grand. Paris (ohne Jahreszahl).

[6] J. J. Berthier O. Pr., De l'union avec Dieu³. Fribourg 1908.

P. J. Hoeckesfeld O. Pr.[7] Auch außerhalb des Predigerordens hat die Schrift De adhaerendo Deo in alter und neuer Zeit Wertschätzung und Benützung gefunden. Für die Geschichtsschreibung der deutschen Mystik des Mittelalters lag es nahe, Verbindungslinien zwischen dieser Schrift und den deutschen Mystikern des Predigerordens wahrzunehmen. In diesem Zusammenhange hat W. Preger[8] die Schrift De adhaerendo Deo beurteilt und nach ihren Hauptgedanken dargelegt. Mit warmer Liebe schildert C. Greith[9] die Schrift „von der Kunst Gott anzuhangen", „dieses Schwanenlied des seligen Albertus Magnus", dieses „einfache Blümlein voll Farbenschmuck und lieblichen Geruches." Auch E. Michael ist voll von Bewunderung für diese Schrift.[10] „Albert spricht aus der Fülle seines reichen ganz Gott geweihten Herzens. Was er sagt, ist die edelste Mystik." J. Zahn[11] redet von der kleinen, aber höchst wertvollen mystischen Schrift De adhaerendo Deo, einem Kleinod der Mystik: „Albert der Große gehört auch in der Mystik zu den Großen durch sein goldenes Büchlein De adhaerendo Deo." Ich hielt auch früher diese Schrift für ein Werk Alberts d. Gr. und wollte ideengeschichtliche Zusammenhänge zwischen diesem Büchlein und der deutschen Mystik sehen.[12] Ich zweifelte an der Echtheit um so weniger, als Denifle, obschon er Abhängigkeiten von David von Augsburg wahrnahm,[13] noch am Schlusse seines Lebens in Albert den Verfasser von De adhaerendo Deo sah.[14] Auch Mandonnets[15] Bemerkung, daß diese Schrift wahrscheinlich nicht von Albert stammt, konnte meinen Echttheitsglauben nicht zerstören.

Da führten meine handschriftlichen Forschungen mich im Dezember 1919 rasch und unerwartet zu dem unzweifelhaften Ergebnis, daß nicht Albert der Große, sondern der bayerische Benediktiner Johannes von Kastl der wirkliche Verfasser von De adhaerendo Deo ist, daß sonach diese Schrift rund

[7] J. Hoeckesfeld O. Pr., Von der Vereinigung mit Gott. Vom seligen Albert dem Großen. Münster 1904.

[8] W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. I Leipzig 1874, 264 ff.

[9] C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden. Freiburg 1861, 40 f.

[10] E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes seit dem 13. Jahrhundert III, Freiburg 1903, 143—146. Eine Inhaltsangabe gibt W. Schenz, Deutung und Bedeutung der Schlußschrift des seligen Albertus Magnus über die Anhänglichkeit an Gott. Festschrift Georg v. Hertling. Kempten-München 1913, 86—95.

[11] J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik², Paderborn 1918, 326. Christus in der deutschen Mystik. Würzburger Rektoratsrede 1918, 17.

[12] M. Grabmann, Von deutscher Eigenart im mittelalterlichen Denken, in Das neue Österreich I (1916), 31—34, 37—45.

[13] H. Denifle, Eine Geschichte der deutschen Mystik. Historisch-politische Blätter LXXV (1875), 788.

[14] H. Denifle, Luther und Luthertum², Mainz 1905.

[15] Mandonnet, Albert le Grand, im Dictionnaire de théologie catholique I, 670.

hundert Jahre nach der literarischen Tätigkeit Meister Eckharts entstanden ist und die Wahrnehmung eines Einflusses derselben auf die deutsche Mystik geschichtliche Sinnestäuschung gewesen ist. Es stellte sich auch heraus, daß acht Kapitel der Schrift noch ungedruckt sind. Zugleich erweiterte sich mein Fund zur Feststellung noch anderer mystischer Abhandlungen Johanns von Kastl, aus denen die gleiche, ja stellenweise eine noch größere Schönheit uns entgegenleuchtet. In die Freude über den Fund, der zudem einen Theologen meiner Heimat betrifft, mischte sich ein Gefühl der Abschiedsstimmung von Albertus Magnus, aus dessen wissenschaftlichem Lebensbau so gewissermaßen die Krönung, die Kreuzblume herausgebrochen werden muß. Die drei ungedruckten Teile seiner Summa de creaturis, die ich nachweisen konnte,[16] mögen als Ersatz hiefür gelten.

Ich muß hier von einer eingehenden Erforschung des Lebens unseres Johannes von Kastl[17] absehen. Eine ausführliche Darstellung seines Lebensganges muß ich dem Glück und der Geduld späteren Untersuchens anvertrauen. Es haben sich mir bisher aus der Durcharbeitung der ungedruckten und gedruckten Materialien nur sehr wenig sicher feststehende Daten ergeben. Die Mitteilungen bei Trithemius,[18] auf den sich hauptsächlich auch Ziegelbauer[19] stützt, sind spärlich und wenig bestimmt. Für den Zweck dieser Abhandlung, welche die mystischen Schriften Johanns von Kastl literarhistorisch feststellen und inhaltlich kurz würdigen will, genügen die sicheren Angaben, welche die handschriftliche Überlieferung seiner Werke über seine Persönlichkeit uns bieten. Um dies hier schon kurz vorwegzunehmen und zusammenzustellen, so erscheint hier Johannes de Castello (Castellensis) als Mönch des Benediktinerklosters Kastl bei Neumarkt in der Oberpfalz im Bistum Eichstätt. Er stellt sich uns auch als Bakkalaureus der Theologie[20] vor, wie uns ihn ja auch seine

[16] M. Grabmann, Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts d. Gr., Leipzig 1919.

[17] In auf das Stift Kastl bezüglichen Archivalien des Hauptstaatsarchivs zu München fand ich Johann von Kastl nirgends erwähnt.

[18] J. Trithemius, Libri IV de viris illustribus O. S. B. l. 2, Coloniae 1575, 135. Chronicon Hirsaugense, editio Sangallensis II, 1690, 365 und 421.

[19] Ziegelbauer, Historia rei literariae Ord. S. Benedicti. Augustae Vindelicorum 1754, IV, 19, 46, 527. Ziegelbauer gibt III, 591 (Index) das Jahr 1390, IV, 19 das Jahr 1320 als die Zeit an, in der ungefähr Johannes von Kastl wirkte.

[20] Es läßt sich noch nicht mit Sicherheit feststellen, an welcher Universität Johann von Kastl seine Studien gemacht. In den Matrikeln von Heidelberg, Köln und wie mir Herr Universitätsarchivar Dr. Arthur Goldmann gütigst mitteilte, auch Wien kommt sein Name nicht vor. In den artistischen Dekanatsakten der Prager Universität (Monumenta univ. Prag I, 1, 259) wird ein Johannes de Castello erwähnt, der am 12. September 1388 Bacc. art. wird. Aber es fehlt die Bezeichnung O. S. B. Ich verdanke diesen Hinweis auch der Güte Herrn Dr. Goldmanns. Die alten Matrikel der Prager theol. Fakultät sind leider verloren gegangen. Die Universität Prag stand im

Schriften als tief spekulativen und best durchgebildeten Theologen zeigen werden. In einer Handschrift ist, wie wir sehen werden, das Jahr 1410 als Abfassungszeit angegeben. Es fällt sonach die literarische Tätigkeit Johanns von Kastl in die Zeit, da dieses Kloster unter dem Abt Otto Nortweiner und seinem Nachfolger Abt Georg Kemnather reformiert wurde[21] und die benediktinische Reformbewegung des 15. Jahrhunderts in Deutschland einsetzte. Kastl, Melk und Bursfeld waren ja die Träger dieser Reformen oder Observanzen. In einem Kloster, aus dem solch gottinnige Schriften wie diejenigen des Johannes von Kastl hervorgingen, mußte ein guter Geist herrschen.

Im folgenden wird zuerst die handschriftliche Überlieferung der Schriften Johanns von Kastl vorgelegt, wobei die entscheidenden Tegernseer Codices der Münchener Hof- und Staatsbibliothek ausführlicher beschrieben werden. Ein Ergebnis hievon ist der Nachweis, daß Johann von Kastl das Büchlein De adhaerendo Deo geschrieben hat. Der zweite Teil der Untersuchung gilt einer kurzen inhaltlichen Würdigung der mystischen Hauptschriften unseres Theologen.

II. DIE HANDSCHRIFTLICHE ÜBERLIEFERUNG DER SCHRIFTEN DES JOHANNES VON KASTL.

1. Die Handschriften der Münchener Staatsbibliothek.

In der Münchener Hof- und Staatsbibliothek finden sich drei aus Tegernsee stammende Codices, die für die Bestimmung des Autors des Büchleins De adhaerendo Deo von entscheidender Bedeutung sind und infolgedessen in ihren hier einschlägigen Bestandteilen ausführlich und mit einer gewissen Umständlichkeit beschrieben werden müssen. Ich behandle sie am besten in

14. Jahrhundert in der innigsten Beziehung zum Dominikanerorden. (Vgl. A. Franz, Der Magister Nikolaus Magni de Jawor. Freiburg 1898, 23). Ließe sich hieraus nicht die ausgesprochen thomistische Richtung Johanns von Kastl erklären?

[21] Zur Reform des Klosters Kastl vgl. J. Linneborn, Die Reformation der westfälischen Benediktinerklöster im 15. Jahrhundert durch die Bursfelder Kongregation. Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cistercienserorden XX (1899), 282 f. und J. Zeller, Die Umwandlung des Benediktinerstiftes Ellwangen in ein weltliches Chorherrnstift und die kirchliche Verfassung des Stiftes, Stuttgart 1910, 303. Eine quellenmäßige und erschöpfende Darstellung der Reform des Klosters Kastl schrieb Abt Bonifaz Wöhrmüller O. S. B.: Beiträge zur Geschichte der Kastler Reform. Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cistercienserorden 1923, 1924. Zu gleicher Zeit mit Johannes von Kastl schrieb auch ein anderer Mönch dieses Stiftes Franziskus, der als reformator monasterii Castellensis bezeichnet wird, aszetische Abhandlungen, die von B. Pez im 9. Bande der Bibliotheca ascetica antiqua et nova veröffentlicht sind. Um diese Zeit hat auch ein Mönch Petrus von Kastl eine mittelhochdeutsche Übersetzung der consolatio philosophiae des Boethius hergestellt.

ihrer numerischen Reihenfolge. a) Die an erster Stelle zu behandelnde ist Clm. 17247, von den dreien die jüngste und in ihrem Beweiswert die an dritter Stelle stehende. Die Handschrift gehört dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts an. Die an erster Stelle stehende Regula pastoralis Gregors des Großen ist 1480 geschrieben. Auf fol. 182ᵛ erfahren wir, daß der daselbst endigende Tractatus de contractibus des Henricus de Hassia im Jahre 1482 geschrieben worden ist. Die vorhergehenden Traktate, also auch die für unsere Untersuchung einschlägigen, sind sonach zwischen 1480 und 1482 geschrieben.

Das erste der für uns in Betracht kommenden Stücke des Codex beginnt fol. 65ʳ mit der Kapitelübersicht, welcher unten mit roter Tinte der Titel der Abhandlung angefügt ist: Sequitur tractatus de sui ipsius vera et humili cognitione qui adscribitur secundum aliquos fratri Johanni de Castello. Fol. 65ʳ beginnt der Text selbst also: Cogitanti mihi philosophari de et super vera et profunda ac salubri sui ipsius perfecta cognitione occurrit primo obiecto ad manus illud, quod scribitur in principio libri de spiritu et anima. Auf fol. 77ʳ schließt das Werkchen mit den Worten: et vera fide integrum in se Jesu Christo jaciat fundamentum. Amen. Finis. Laus Deo. Fol. 78ʳ beginnt ein ein neuer Traktat mit dem Titel: Tractatus de natura gratia et gloria ac beatitudine in patria. Das Initium des Textes lautet: Cum igitur ob mei ipsius circa ultime et consequende beatitudinis exercitationem cogitavi mihi utcumque de et super hac quasi disputando investigare ad hoc deservientia et necessaria. Die Abhandlung endigt auf fol. 90ʳ mit den Worten: quod idem ipse nobis prestare dignetur intercedente beata virgine Maria matre eius et omnibus Sanctis angelis et beatis electisque eius, qui cum Patre et Spiritu Sancto eternaliter vivit et regnat deus per omnia secula seculorum. Amen. Explicit tractatus de natura gratia et gloria ac beatitudine in patria his neccessaria et in his virtualiter contenta compilatus et compositus in monasterio Castellensi.

Nach vielen leeren Blättern beginnt auf fol. 91ʳ das uns vor allem interessierende Büchlein De adhaerendo mit der Titelüberschrift: Incipit liber Alberti Magni ordinis predicatorum de adhaerendo deo nudato intellectu et affectu et ultima et suprema perfectione hominis quantum possibile est. Daneben steht am Rand von einer anderen auch noch dem 15. Jahrhundert angehörenden Hand die Bemerkung: Alii adscribunt hunc tractatulum Johanni fratri Castellensi. Es wird uns diese Hand auch noch in anderen Handschriften begegnen. Das Initium des Textes ist dieses: Cogitanti mihi aliquid ultimate inquantum possibile est in hujus exsilii et peregrinationis immoratione depingere scriptitando de et super ab omnibus plena et possibili abstractione et cum solo deo expedita secura et nuda firmaque adhesione. In der gleichen

Schrift dauert dieses Opusculum fort bis gegen Schluß von fol. 101r, wo es mit den Worten schließt: culpe et pene nonnumquam eterne a qua nos custodiat Jesus Christus. Amen. Dieser Schluß fällt, wie ich bei der nächstfolgenden Handschrift hervorheben werde, mit dem Schluß der Druckausgaben von De adhaerendo Deo zusammen. Unten steht in unserer Handschrift auf fol. 101r noch: Finit tractatus magni Alberti. Dieser Satz ist durchgestrichen wie auch das Amen. Dafür geht von einer anderen Hand geschrieben der Text weiter mit dem Satz: Hee etiam iam dicte rationes et similes possunt assignari in motivum incarnationis et passionis domini nostri etc. Hierauf beginnt ein neues Kapitel und es folgen überhaupt noch acht Kapitel, worauf ich bei der Beschreibung der nächstfolgenden Handschrift zurückkommen werde. Das 24. Kapitel und das ganze Büchlein schließt fol. 106r mit den Worten: et videbis et habebis in te quod optes in Jesu Christo domino nostro, cui cum Patre et Spiritu Sancto laus et gratiarum actio in omnia seculorum secula. Amen. Explicit tractatus de fine religiose perfectionis et de modo fruendi deo in presenti vita compilatus a fratre Johanne Baccalario sacre theologie monacho et professo Monasterii Castellensis. Wir stehen also hier vor der Tatsache, daß von anderer Hand eine große acht Kapitel umfassende Ergänzung und Vollendung beigefügt ist. Besonders beachtenswert aber ist der Umstand, daß im Kolophon für den am Anfang gebrauchten Titel: De adhaerendo deo etc. ein ganz neuer Titel: De fine religiose perfectionis et de modo fruendi Deo in presenti vita erscheint und daß nicht mehr Albertus Magnus, sondern der Mönch Johannes des Klosters Kastl auftritt. Die Beschreibung der beiden folgenden Handschriften Clm. 18195 und Clm. 18592 wird hier Aufklärung schaffen. Es hat jedenfalls derjenige, der im Clm. 17247 die Schrift zu Ende geschrieben und diese Titel- und Autorenveränderung vorgenommen hat, dies auf Grund seiner Kenntnis der beiden anderen genannten Codices getan. Von derselben Hand, welche diese Fortsetzung und dieses Explicit geschrieben, ist auch unmittelbar darauf der Tractatus de visione des Nikolaus von Cues geschrieben, der uns auch im Clm. 18592 begegnen wird.

b) Clm. 18195 (s. XV), einst dem Kloster Tegernsee gehörig, bietet auf der ersten Seite des vorderen Deckblattes eine gleichfalls aus dem 15. Jahrhundert stammende Übersicht über den umfangreichen und vielgestaltigen Inhalt der Handschrift. Da diese Inhaltsangabe für die Entscheidung von Echtheitsfragen nicht ohne Belang ist, sei sie hier mitgeteilt:

In hoc libro continentur per ordinem hec infra. Attinet venerabili Monasterio sancti Quirini regis martyris in Tegernsee.

Sancti Thome de Aquino:
- De preceptis decalogi et dilectione dei et proximi tractatus. f. 1.
- Explanatio super dominica oratione f. 11.
- Explanatio ejusdem super salutatione angelica f. 16.
- Explanatio ipsius super symbolo fidei f. 18.
- Tractatus ejusdem de rationibus fidei f. 27.
- Tractatus ejusdem de articulis fidei et ecclesie sacramentis. f. 14.

Tractatus utilis Innocencii pape de mysteriis rituum ceremoniarum et officii misse secundum consuetudinem sedis apostolice. f. 39.

Tractatus qui intitulatur Directorium confessorum f. 79.

Fratris Johannis de monasterio Castellensi:
- De perfectione et fine vite religiose et modo fruendi deo in presenti vita f. 97.
- Tractatus spiritualis philosophie super sui ipsius vera et humili cognitione et emendatione f. 110.
- De lumine gratie et glorie f. 125.
- De lumine increato intra nos sedule contemplando f. 140.
- Formula religiose vite f. 155.
- Alia formula vite religiose f. 155.
- Plura notabilia ejusdem f. 158.
- Expositio psalmorum in generali. f. 160.

Über dem Namen: fr. Johannes de monasterio Castellensi ist von anderer und späterer Hand mit Hinweis auf die an erster Stelle stehende Schrift: De perfectione etc. bemerkt: Habetur etiam in libro h 18_2 et e 23, ubi attribuitur Alberto Magno. Diese Notiz stammt von einer etwas späteren, auch noch dem 15. Jahrhundert angehörigen Hand, wohl von einem Bibliothekar, der die Inhaltsverzeichnisse und die Titelüberschriften der Codices geprüft und auf Grund der Vergleichung mit anderen Tegernseer Handschriften revidiert hat. Es sind hier die Signaturen von zwei Tegernseer Handschriften angegeben, in denen die gleiche Schrift Albert d. Gr. zugeteilt wird. In den Tegernseer Handschriften der Münchener Staatsbibliothek finden sich zwei Codices, in denen diese Abhandlung Albert d. Gr. zugeeignet wird Clm. 17247, die uns bereits bekannt ist und Clm. 18578 (geschrieben 1451) fol. 119ʳ. In diesen beiden Handschriften hat das Büchlein den Titel: De adhaerendo Deo nudato intellectu et affectu.

Vollenden wir der Vollständigkeit halber die im Codex vorne angebrachte Inhaltsübersicht:

Ysidorus episcopus super cantica canticorum f. 180.

Abbas Vercellensis super cantica canticorum. Dazu ist von anderer Hand

hinzugefügt: valde subtilis et pulchra et mystica expositio f. 196. Es ist dies der für die lateinische Mystik des Mittelalters so bedeutsame Hoheliedkommentar des Augustinerchorherrn von St. Viktor in Paris, Thomas Gallo, späteren Abtes von St. Andreas in Vercelli († 1246?).

De religionibus diversis secularium tractatus utilis magistri Johannis Nyder ordinis fratrum predicatorum f. 229.

Item de paupertate perfecta secularium tractatus f. 243.

Reprobatorium mendicitatis Lollhardorum fortium et validorum. Dazu ist von späterer Hand hinzugefügt: per magistrum et doctorem utriusque juris Hemmerl f. 260.

Der inhaltsreiche Foliocodex schließt mit dieser Abhandlung auf fol. 264^{v}. In der Handschrift selber müssen wir die in diesem Inhaltsverzeichnis dem Frater Johannes de monasterio Castellensi zugeteilten Bestandstücke näher ins Auge fassen.

Auf fol. 97^{r} beginnt die erste dieser Abhandlungen: Incipit tractatus de fine religiose perfectionis et de modo fruendi Deo in presenti vita. Daneben steht mit blasserer auch dem 15. Jahrhundert entstammender Schrift: magistri Johannes Castellensis monachi. Die Überschrift ist mit schwarzer Tinte geschrieben, die Worte sind rot unterstrichen. Hierauf folgt in roter Tinte die Überschrift des ersten Kapitels: Quod finis christiane perfectionis est deo caritate adhaerere. Capitulum primum. Das Initium der Abhandlung selber ist das gleiche wie im Clm. 17147: Cogitanti mihi aliquid ultimate inquantum possibile est in huius exilii et peregrinationis immoratione depingere scriptitando de et super ab omnibus plena et possibili abstractione et cum solo domino deo expedita secura et nuda firmaque adhesione. Die Abhandlung schließt auf fol. 110^{r} mit den Worten: et videbis et habebis in te quod optes in Jesu Christo domino nostro cui cum Patre et Spiritu Sancto laus et gratiarum actio in omnia secula seculorum Amen. Explicit tractatus de fine religiose perfectionis et de modo fruendi deo in presenti vita compilatus a fratre Johanne Baccalario Monacho et professo Monasterii Castellensis. Im Kolophon ist also der Verfasser ganz genau als Frater Johannes baccalaureus der Theologie und Mönch des Klosters Kastl bestimmt. Das Opusculum enthält hier 24 Kapitel. Das Ende des in den Druckausgaben uns vorliegenden Textes der mit Kapitel 16 schließt, steht fol. 105^{v}. Die Druckausgaben schließen hier mit den Worten: et incursionis culpae et poenae, nonnumquam etiam aeternae, a qua nos custodiat Jesus Christus. Amen. Unser Text hat hier den Wortlaut: culpe et pene tam presentis quam etiam eterne. Die Worte: A qua nos custodiat Jesus Christus fehlen. Es folgt sogleich als Schlußsatz dieses 16. Kapitels: Hee etiam jam prescripte rationes et similes possunt assignari

in motivum incarnationis et passionis domini dei nostri Jesu Christi. Dann beginnt das 17. Kapitel mit der Überschrift: Deus ubique presens und dem Initium: Nunc autem quia ipse dominus deus noster intimior est in intimo nostro. Das ganze Opusculum ist von einer Hand geschrieben. An der Stelle, wo der noch ungedruckte und bisher unbekannte Text beginnt, ist keinerlei Absatz oder irgend ein trennendes Merkmal wahrzunehmen. Es geht in der gleichen Zeile weiter. Die Vorlage, von der die Abschrift genommen ist, bot offenbar das ganze Opusculum als einheitliches zusammenhängendes Ganzes dar.

Die zweite Kolonne von fol. 110ʳ ist mit der Kapitelübersicht des darauf folgenden uns schon aus Clm. 17247 bekannten Traktates ausgefüllt, dessen Titel in roter Schrift unten angebracht ist: Spiritualis philosophia super vera ac salutari sui ipsius cognitione. Auf fol. 110ᵛ beginnt dieses Opusculum mit der Überschrift des ersten Kapitels: Qualiter perfecta et humilis sui ipsius notitia omnibus aliis scientiis utilior sit et preferenda. Capitulum primum. Das Initium dieses Tractates ist dieses: Cogitanti mihi philosophari de et super vera et profunda ac salubri sui ipsius perfecta cognitione occurrit primo obiecto ad manus illud quod scribitur in principio libri de spiritu et anima. Die Abhandlung schließt fol. 125ᵛ mit den Worten: et vera fide integrum in se Jesu Christo jaciat fundamentum. Amen. Explicit tractatus spiritualis philosophie super suiipsius vera et humili cognitione et emendatione. Laus trinitati benedicte.

Auf fol. 125ᵛ beginnt eine dritte Abhandlung, für die erst von anderer und späterer Hand die Titelüberschrift angebracht ist: Tractatus de lumine et gratia et gloria magistri Johannis Castellensis. Am Rand steht auch noch einmal Magistri Johannis Castellensis. Es ist dies der uns schon aus Clm. 17247 bekannte Traktat des Johannes Castellensis, der uns in noch einer anderen Tegernseer Handschrift begegnen wird: Tractatus de natura gratia et gloria ac beatitudine in patria. Das Initium lautet (fol. 125ᵛ): Quia igitur ob suiipsius circa ultime et consequende felicitatis exercitationem cogitari mihi utcumque de et super hac quasi disputando investigare media ad hec deservientia et necessaria. Die Abhandlung schließt fol. 137ᵛ mit den Worten: quod idem ipse nobis prestare dignetur intercedente beata Virgine Maria matre ejus et omnibus sanctis angelis et beatis electisque suis qui cum Patre et Spiritu sancto eternaliter vivit et regnat Deus per omnia secula seculorum. Amen.

Auf fol. 118ʳ reiht sich ein neues Werk des Johannes Castellensis an die vorhergehenden an. Im Inhaltsverzeichnis vorne im Codex führt es, wie wir sahen, den Titel: De lumine increato intra nos sedule contemplando. Ungenau ist im Inhaltsverzeichnis die Angabe von fol. 140 als Anfang dieses Werkes. Auf fol. 140ʳ beginnt der Text, aber schon auf fol. 138ʳ beginnt ein Proömium, dem sich fol. 139ᵛ noch eine Kapitelübersicht anschließt. Das Initium

dieses Proömiums und damit des ganzen Werkes ist: Cogitanti mihi ac aliquamdiu penes me deliberanti qualiter tandem aliquam formulam sive regulam spiritualis exercitii et vite jugiter ab intra vel extra actitando oculis mentis mee tenacius imprimerem et tamquam sub uno omnium virium mearum intuitu intime perspicerem. Bemerkt sei noch, daß oben von anderer und etwas späterer Hand steht: Prologus magistri Johannis Castellensis in tractatum de lumine increato. Diese Schrift schließt fol. 10r mit den Worten: Quapropter discretum et fidelem flagito correctorem cui hec juxta catholicam veritatem ad nutum plene submitto in Jesu Christo. Amen.

Hieran reiht sich fol. 150r eine zweite über den gleichen Gegenstand handelnde Schrift, die ohne Titelüberschrift mit folgendem Initium beginnt: Eja Jesu Christe lux vera lux supersubstantialis lux increata et immensa totiusque boni principium finis et causa. Es ist dies ein langes und tiefinniges Gebet, das fol. 151v mit den Worten endigt: ad quorum omnium consortium et concordiam gaudium et felicitatem divini luminis et beatitudinis nos perducere dignetur ipse idem dominus noster Jesus Christus cum Patre et Spiritu sancto hoc ipsum verum et idem increatum lumen in omni seculo benedictum et gloriosum. Amen. Darunter steht von gleicher Hand die wichtige Bemerkung: Explicit tractatulus secundus de lumine increato in Jesu Christo intra nos sedulo contemplando compilatus a fratre Johanne baccalario sacre pagine monacho et professo monasterii Castellensis sub anno domini MCCCC 10 circa Johannis baptiste. Dieses Explicit ist wertvoll, weil es uns die Abfassungszeit dieser Schrift angibt und damit auch uns mit der Zeit, in der Johannes von Kastl gelebt und geschrieben hat, bekannt macht. Das Inhaltsverzeichnis zum Beginn des Codex hat diesen tractatulus, der ja denselben Gegenstand wie der vorhergehende größere tractatus nur in Gebetsform behandelt, nicht eigens hervorgehoben.

Es reihen sich hieran auch noch kleinere Stücke, die vorne im Inhaltsverzeichnis bei der Zusammenfassung der dem Johannes Castellensis zugehörigen Schriften gleichfalls nicht eigens hervorgehoben sind. Auf fol. 152r beginnt ohne jede Überschrift eine kurze Abhandlung über die Contemplatio mit folgendem Initium: Contemplatio tria principaliter requirit scilicet dispositionem, actum et fructum. Die Schlußworte der Abhandlung sind auf fol. 153v spiritualium et divinorum ac invisibilium ardens amor. Auf fol. 153v begegnet uns sodann eine kleine aszetische Abhandlung über das Verhalten in der Todesstunde. Die Anfangsworte sind: Hec quilibet fidelis in et circa agonem firmissime usque ad anime sue a corpore exitum. Zu Beginn von fol. 154r schließt dieses Stück mit den Worten: obicio redemptionem salvatoris nostri Jesu Christi, qui est super omnia benedictus deus in secula. Amen.

Hieran reiht sich (fol. 154r) auch ohne Überschrift eine unvollendete Abhandlung trinitarischen Inhalts mit dem Initium: Impossibile est quod deus possit beatis unam personam ostendere sine aliis. Die Abhandlung bricht in der zweiten Kolonne von fol. 154r ab. Hierauf folgt ein Fragment über Zahlensymbolik. Auf fol. 155r beginnt die auch im Inhaltsverzeichnis wieder unter den Schriften des Johannes Castellensis genannte formula vite religiose mit dem Initium: Religiosus bonus et devotus animadversione preteritorum presentiumque. Diese kleine aber inhaltsvolle und warm empfundene Anleitung zum Ordensleben schließt fol. 155v mit den Worten: circa penarum inferni acerbitatem et varietatem et perpetuitatem. Hieran reiht sich eine im Inhaltsverzeichnis gleichfalls eigens unter den Schriften des Johannes Castellensis erwähnte zweite formula religiose vite. Es ist auch am Rand zu Beginn dieser Abhandlung von anderer etwas späterer Hand bemerkt: Alia formula sancte vite. Das Initium des fol. 159v beginnenden Stückes lautet: Esto devotus et fidelis deo et cor tuum quantum potes semper occupa sincere cum eo. Die Schlußworte fol. 159v lauten: semper in prius miserrime ruentium.

Auf fol. 160r beginnt das letzte der im Inhaltsverzeichnis dem Johannes Castellensis zugeschriebenen Werke, eine kurze Psalmenerklärung. Gleichfalls ohne Überschrift beginnt fol. 160r das Proömium dazu mit diesem Initium: Ob rogatum aliquorum fratrum devotorum et conscientiosorum necnon ob proprie exercitationis usum. Das Proömium erstreckt sich bis fol. 161r, worauf dann eine kurze, den aszetischen Lebenswert der einzelnen Psalmen klar und anregend heraushebende Psalmenerklärung folgt. Dieselbe endigt fol. 179v mit den Worten: siquidem vite eterne vox est: omnis spiritus laudet dominum. Explicit expositio psalmorum in generali compilata.

c) Clm. 18592 (s. XV), ebenso wie die beiden vorhergehenden Codices aus Tegernsee stammend, hat fol. 1r eine Inhaltsangabe: Iste liber attinet monasterio Tegernsee. In quo hec signata continentur. Diese Bemerkung ist mit blasser Tinte geschrieben. Hierauf folgt in tiefschwarzer Tinte die Inhaltsübersicht selber:

Tractatus fratris Johannis de Castello de fine perfectionis religiosorum et et de modo fruendi deo in presenti vita.

Tractatus ejusdem de suiipsius vera et humili cognitione.

Tractatus ejusdem de natura gratia et gloria ac beatitudine in patria.

Tractatus Nicolai de Cusa de visione dei.

Bei der ersten Abhandlung ist von der gleichen Hand wie bei der Inhaltsangabe des Clm. 18195 die Randbemerkung angebracht: habetur et in libro d 34 et in libro e 23_2 ubi attribuitur Alberto magno. Es gilt hier das hierüber bei der Beschreibung von Clm. 18195 Gesagte.

32*

Auf fol. 2^{r} beginnt diese erste Abhandlung: Incipit tractatus fratris Johannis Castellensis (diese Angabe des Verfassers ist von gleicher Hand darüber geschrieben und durch ein Zeichen hinter tractatus eingereiht) de fine religiose perfectionis et de modo fruendi deo in presenti vita. Capitulum primum, quod finis christiane perfectionis est deo caritate adherere. Das Initium des Textes ist das gleiche wie in den beiden vorhergehenden Codices: [Cogitanti mihi aliquid ultimate inquantum possibile est in hujus exilii et peregrinationis immoratione depingere scriptitando de et super ab omnibus plena et possibili abstractione et cum solo domino deo expedita secura et nuda firmaque adhesione]. Auf fol. 33^{v} schließt die Abhandlung in gleicher Weise wie im Clm. 18195 und wie in der Vervollständigung bei Clm. 17247 et videbis et habebis in te quod optes in Jesu Christo domino nostro cui cum Patre et Spiritu Sancto laus et gratiarum actio in omnia seculorum secula. Amen. Explicit tractatus de fine religiose perfectionis et de modo fruendi deo in presenti vita. Compilatus a fratre Johanne baccalario sacre theologie monacho et professo monasterii Castellenis. Wir haben also auch hier den ganzen vollständigen Text der Abhandlung in 24 Kapiteln vor uns.

Auf fol. 34^{r} beginnt gerade so wie in Clm. 18195 die Kapitelübersicht über die nächstfolgende Schrift: Capitula tractatus sequentis. Auf fol. 34^{v} beginnt dieses Opusculum: Incipit tractatus fratris Johannis de Castello de suiipsius vera et humili cognitione. Die Überschrift des ersten Kapitels lautet: Qualiter perfecta et humilis suiipsius notitia omnibus aliis scientiis utilior sit et preferenda. Das Initium des Textes ist das gleiche wie in Clm. 18195 und Clm. 17247: Cogitanti mihi philosophari de et super vera et profunda ac salubri suiipsius perfecta cognitione occurrit ad manus illud quod scribitur in principio libri de spiritu et anima. Auf fol. 72^{r} schließt die Abhandlung mit den Worten: et vera fide integrum in se Jesu Christo jaciat fundamentum. Amen. Explicit tractatus spiritualis philosophie super suiipsius vera et humili cognitione et emendatione. Laus trinitati benedicte.

Unmittelbar schließt sich daran fol. 72^{r} die dritte Abhandlung: Tractatus de natura gratia gloria ac beatitudine in patria. Das Initium ist das gleiche wie in Clm. 18195 und in Clm. 17247: [Quia igitur ob suiipsius circa ultime et consequende felicitatis exercitationem cogitavi mihi utcumque de et super hac quasi disputando investigare media ad hec deservientia et necessaria]. Auf fol. 98^{v} schließt die Abhandlung mit den Worten: quod idem ipse nobis prestare dignetur intercedente beata virgine Maria matre ejus et omnibus sanctis angelis et beatis electisque suis, qui cum Patre et Spiritu Sancto eternaliter vivit et regnat deus per omnia secula seculorum. Amen. Explicit tractatus de

natura gratia et gloria ac beatitudine in patria hiis successura et in hiis virtualiter contenta compilatus et compositus in monasterio Castellensi.

Den Rest der Handschrift füllt die Abhandlung des Nikolaus von Cues: De visione Deo.

d) Im Anschluß an die drei vorhergehenden Tegernseer Codices sei noch kurz eine vierte aus Tegernsee stammende Handschrift der Münchener Staatsbibliothek Clm. 18578 erwähnt (s. XV). Hier befindet sich mitten unter mystischen Schriften Richards von St. Viktor fol. 119ᵛ—132ʳ das Büchlein De adhaerendo Deo, das fol. 119ᵛ folgende Überschrift hat: Incipit tractatus Alberti magni de adhaerendo deo nudato intellectu et affectu et ultima et suprema perfectione hominis quantum possibile est. Das Initium ist das uns schon aus den drei anderen Codices bekannte. Auf fol. 132ʳ schließt das Werk mit den Worten: et pene tam presentis quam etiam eterne a qua nos custodiat Jesus Christus. Amen. Wir haben also die unvollständige Form in bloß 16 Kapiteln vor uns, wie sie auch in den Druckausgaben sich findet. Darauf folgt von gleicher Hand die Notiz: Finit tractatus magni Alberti. Darunter ist von der uns schon bekannten Hand die Bemerkung gesetzt: qui attribuitur patri Johanni Castellensi in libro d 34 ubi etiam post istum passum: tum presentis quam etiam eterne sequuntur plura talia. Similiter h 18. Es ist also auf Grund der anderen uns schon bekannten Tegernseer Handschriften hier die Zuteilung an Johannes von Kastl und der Hinweis auf den vollständigen Text gemacht. Darunter ist von einer späteren Hand die weitere Notiz angebracht: Sed Abbas Spanhemensis libro de ecclesiasticis scriptoribus asscribit Alberto magno. Es ist dies eine ganz interessante Art und Weise, wie in Tegernseer Handschriften des 15. Jahrhunderts Autoren- und Echtheitsfragen behandelt wurden. Hier ist schließlich die Zuweisung der Schrift De adhaerendo Deo an Albertus Magnus durch Trithemius die letzte entscheidende Instanz.

Es sei hier auch bemerkt, daß in der Münchener Staatsbibliothek sich auch in zwei Handschriften des 15. Jahrhunderts (Cgm. 806 und Cgm. 5140) deutsche Übersetzungen des Büchleins De adhaerendo Deo finden. Eine solche deutsche Übersetzung findet sich auch in Cod. 356 (s. XV) der Fürstenbergischen Hofbibliothek Donaueschingen.

e) Die Schrift Spiritualis philosophia super sui ipsius cognitione findet sich noch in einer Reihe von Handschriften der Münchener Staatsbibliothek, die alle dem 15. Jahrhundert entstammen: Clm. 2764 (fol. 9ʳ—22ʳ), Clm. 3801 (fol. 131ʳ—143ʳ), Clm. 4144 (fol. 143ʳ—192ʳ), Clm. 5940 (fol. 168ʳ bis 194ᵛ). Der letztgenannten Handschrift, die dieses Werk im Auszug enthält, ist eine Praefatiuncula vorangestellt, in der über den Verfasser folgen-

des bemerkt ist: Eius tamen auctor licet quis fuerit ignoretur, tamen ex capitulo 19 elicitur, quod fuerit aliquis de ordine sancti Benedicti. Weitere Münchener Handschriften des gleichen Büchleins sind Clm. 14825 (fol. 1r—42r) und Clm. 16170 (fol. 388v—422r).

f) Auf die Handschriften von noch anderen Schriften Johannes von Kastl in München kann hier nur in Kürze hingewiesen werden. So enthalten die aus Fürstenfeldbruck stammenden Handschriften Clm. 6963 und 6964 (s. XV) den größten Teil, die aus Tegernsee herrührenden Codices Clm. 18152 bis 18154 (s. XV) den ganzen Text der äußerst ausführlichen und gehaltvollen Erklärung Johanns von Kastl zur Benediktinerregel. Die ganze Regelerklärung ist auch in den Handschriften Clm. 3025—3027 enthalten, Teile derselben finden sich in Clm. 3021 und Clm. 14105. Teile dieser Regelerklärung sind auch in den Codd. lat. 3663 (s. XV) und 3702 (s. XV) der Wiener Nationalbibliothek.[22]

Clm. 7321 (s. XV) fol. 223r—226v bietet ein die Ideale des Ordenslebens in ergreifend schöner Weise darlegendes Clenodium religiosorum, das nach dem Zeugnis des am Anfang und Schluß ausführlicheren Cod. lat. 4159 (s. XV) fol. 124r—127v der Wiener Nationalbibliothek ad canonicos in Undersdorf (Indersdorf) gerichtet ist. Clm. 7321 stammt aus dem Augustinerchorherrnstift Indersdorf. Ein gleichfalls aus Indersdorf stammendes Exemplar dieser Schrift ist uns in Clm. 7750 fol. 105r—109r überkommen. Als dritte Handschrift dieses Werkes sei des Zusammenhanges wegen schon hier Cod. lat. 4159 der Wiener Nationalbibliothek genannt.

2. *Handschriften in anderen Bibliotheken.*

An die ausführliche Beschreibung der Münchener Handschriften des Johannes von Kastl sei eine gedrängte Übersicht über die Codices in anderen Bibliotheken angereiht, wobei eine Vollständigkeit nicht erstrebt wird.

[22] Ein Exemplar dieser Regelerklärung befand sich auch in der Bibliothek des Klosters Kastl, von deren Handschriften der „Katalog der Librerei zu Kastl von Johann Dietrich Klein" (Hauptstaatsarchiv München, Stift Kastl fasc. 3 n. 2) uns eine leider allzu summarische Übersicht gibt. Als Nr. 235 und 236 sind hier verzeichnet Expositio M. Joannis I und Ejusdem pars II. Nr. 237 enthält: Excerpta super regulam Benedicti de expositione Petri Boerii. Letzteres Werk ist ohne Zweifel verschieden von der Regelerklärung des Johannes von Kastl, die einen durchaus selbständigen Eindruck macht. Für die für uns hauptsächlich in Betracht kommenden kleineren Schriften des Johannes von Kastl ist dieser Katalog nicht von Wert, da es den Inhalt solcher Miszellancodices nicht im einzelnen vorlegt. So steht z. B. bei Nr. 129: Spiritualis philosophia, De falsa poenitentia etc. Zur Regelerklärung des Johannes von Kastl vgl. P. E. Drinkwelder O. S. B., Der Weg zu Gott in der Regelerklärung des Johannes von Kastl. Bened. Monatsschrift V (1923), 50—57, 73—82.

Die wichtigste dieser Handschriften, welche das Zeugnis der Tegernseer Codices in der Münchener Staatsbibliothek bestätigt und verstärkt, ist Cod. 356 der Stiftsbibliothek von Melk (s. XV). In demselben befindet sich fol. 143^r—163^v Tractatus de fine religiose perfectionis et de modo fruendi Deo in presenti vita compilatus a fratre Johanne baccalario sacre theologie monacho et professo monasterii Castellensis. Hieran schließt sich mit der gleichen Benennung des Verfassers der uns aus drei Tegernseer Handschriften bekannte Traktat Johanns von Kastl: De natura, gratia et gloria ac beatitudine in patria (fol. 164^r—183^v). Die Abschrift dieser Abhandlungen stammt von dem Melker Benediktinerprior Johannes Slitpacher von Weilheim, einem um die Reform des monastischen Lebens hochverdienten, vielseitigen, auch über die Gelehrtengeschichte seines Ordens arbeitenden Theologen. Die Handschrift, von der Johannes Slitpacher die Abschrift genommen hat, trug offenbar den Namen Johannes von Kastl als des Verfassers der beiden Abhandlungen und stand jedenfalls der Zeit, in der dieser wirkte und schrieb, sehr nahe. Man könnte hier auch an die Beziehungen denken, welche zwischen Kastl und Melk auf dem gemeinsamen Boden der Ordensreform bestanden. Eine Handschrift von De adhaerendo Deo begegnet uns in Cod. 133 (s. XV) fol. 64^r—80^r der Stiftsbibliothek zu Wilhering. Zwei Handschriften der Philosophia spiritualis bietet uns die Stiftsbibliothek von St. Gallen dar: Cod. 786 (s. XV) fol. 288^r—333^r und Cod. 938 (s .XV) pag. 390—446.

Die an aszetischen Handschriften des ausgehenden Mittelalters so reiche Stadtbibliothek zu Trier enthält eine Reihe von Codices mit Schriften, die wir in den Münchener Handschriften als Werke des Johannes von Kastl kennengelernt haben. Cod. 659 (s. XV) enthält (fol. 115^r—126^r) die Schrift De adhaerendo Deo unter dem Titel: Tractatus Alberti Magni de fine religiose perfectionis et de modo fruendi Deo in presenti vita und (fol. 126^v bis 140^r) anonym: Spiritualis philosophia de necessaria et salutari suiipsius cognitione. Letztere Abhandlung findet sich auch anonym im Cod. 603 (s. XV fol. 196^r—217^v) und unter Alberts Namen in den Codd. 755 (s. XV, fol. 220^r—245^r) und 760 (s. XV, fol. 158^r—183^r). Cod. 769 (s. XV) enthält (fol. 41^r—55^r) Albertus Magnus de fine religiose perfectionis et de modo fruendi Deo mit folgendem merkwürdigem Explicit: Explicit peroptimus tractatus prefati domini Alberti Magni quem nonnulli magnorum et famosorum virorum utpote Bonaventura, actor horologii eterne sapientie necnon venerabilis et magnus pater ordinis nostri videlicet dominus Henricus Kalkar bone memorie masticando tradiderunt etc. Auf fol. 207^r—247^r des gleichen Codex steht auch: Albertus Magnus de necessaria et salutari ipsius cognitione. Es ist also abermals die Spiritualis philosophia Albert dem Großen

zugeteilt. Sehr beachtenswert ist Cod. 796 (s. XV), der fol. 153^{v}—173^{r} Albertus Magnus de adhaerendo Deo mit folgendem Explizit uns bietet: Explicit tractatus pulcherrimus sed non credo eum esse Alberti Magni. A. d. 1503. Im Cod. 1919 (s. XV) stehen wieder beisammen: Albertus Magnus de cognitione sui ipsius (fol. 81^{r}—111^{r} also wiederum Albert zugeeignet) und De fine religiose perfectionis et de modo fruendi Deo in presenti vita. Die Spiritualis philosophia befindet sich wiederum mit Alberts Namen im Cod. 135 (s. XV, fol. 166—188^{v}) der Seminarbibliothek zu Trier.

In der Stadtbibliothek zu Köln[23] finden sich mehrere Exemplare des Büchleins De adhaerendo Deo. Die dem späteren 15. Jahrhundert angehörigen Handschriften 9 B 4⁰ 83 fol. 133^{v}—142^{v}, 9 B 4⁰ 218 fol. 132^{r}—144^{v} 9 B 8⁰ 94 fol. 115^{r}—150^{v} enthalten dieses Büchlein unter Alberts Namen mit der Überschrift De adhaerendo Deo und in der unvollständigen Form. Im Cod. 9 B 4⁰ 218 folgt fol. 145^{r} ein Brief mit dem Initium: Carissime quamvis corpore dividimur. Voraus geht die Bemerkung: Alberto Magno ascribitur et ista epistola Ruremunde in quodam M. S. libro. Die Handschrift 9 B 8⁰ 56 (s. XV) enthält fol. 133^{r}—143^{r} Exzerpte aus dem Büchlein De adhaerendo Deo. Eine dem 16. Jahrhundert angehörige Handschrift (9 B 8⁰ 18) dieser Schrift ist verloren gegangen. Bemerkt sei, daß Cod. D 33 fol. 296^{r} der Universitätsbibliothek von Marburg auch unter Alberts Namen das Büchlein De adhaerendo Deo enthält. Die gleiche Schrift begegnet uns in den Cod. 17 der Landesbibliothek in Wiesbaden, in den Codd. lat. Fol. 836 und Oct. 304 der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin und Cod. 191 der Dominikanerbibliothek in Düsseldorf. Alle diese Handschriften entstammen dem 15. Jahrhundert.

Cod. lat. 1592 der Wiener Nationalbibliothek, ein sehr schön geschriebener Pergamentkodex des 15. Jahrhunderts enthält fol. 32^{r}—52^{v} die Spiritualis philosophia de necessaria ac salutari sui ipsius cognitione pre oculis mentis semper habenda, und fol. 52^{v}—64^{r} den tractatus de fine religiose perfectionis et de modo fruendi Deo in presenti vita. Beide Abhandlungen Johannes von Kastl sind hier anonym. Gleichfalls und unter denselben Überschriften stehen beide Traktate auch in Cod. lat. 3761 (s. XV) der Wiener Hofbibliothek. Die Spiritualis philosophia erstreckt sich hier von fol. 146^{r}—610^{v}. De adhaerendo Deo beginnt unter dem genannten Titel auf 161^{r} und bricht plötzlich auf fol. 168^{v} ab. Die Spiritualis philosophia ist uns noch in Cod. lat. 3803 (s. XV) fol. 61^{r}—89^{v} der Wiener Nationalbibliothek aufbewahrt. Cod. lat. 4732 (s. XV) der gleichen Bibliothek enthält das Büchlein De adhae-

[23] Über die Kölner Handschriften verdanke ich freundliche Mitteilungen Herrn Stadtarchivar Prof. Dr. Keussen.



rendo Deo. Noch ganz kurz sei auf fünf Handschriften des Büchleins De adhaerendo Deo verwiesen: auf Cod. 687 (s. XV) fol. 321r—332v und Cod. 2008 fol. 353r—360r der Universitätsbibliothek zu Prag und auf Cod. 358 cs. XV, fol. 139r—154v der Universitätsbibliothek von Utrecht, Cod. 588 (s. XV) der Universitätsbibliothek zu Amsterdam und Cod. lat.1635 (s.XV) der Bibliothèque royale zu Brüssel.

3. *Das Büchlein De adhaerendo Deo, ein Werk des Johannes von Kastl.*

Auf Grund der ausführlichen Beschreibung der Tegernseer Handschriften, denen wir eine Reihe anderer Codices angereiht haben, können wir folgende Schriften des Johannes von Kastl feststellen:

1. De adhaerendo Deo oder De perfectione et fine vitae religiosae et modo fruendi Deo in praesenti vita.
2. Spiritualis philosophia de sui ipsius vera et humili cognitione.
3. De natura, gratia, gloria ac beatitudine in patria.
4. De lumine increato.
5. Ein kleinerer Traktat De lumine increato in Gebetsform.
6. Kleinere Abhandlungen und Fragmente De contemplatione, über das Verhalten in der Todesstunde, über Trinität.
7. Zwei formulae vitae religiosae.
8. Eine kurze Psalmenerklärung Expositio psalmorum in generali.
9. Eine sehr umfangreiche Expositio in regulam S. Benedicti.
10. Clenodium religiosorum ad canonicos in Undersdorf.[24]

[24] Trithemius, Catalogus scriptorum ecclesiasticorum Coloniae 1531 fol. CXXI nennt von all diesen Schriften nur Super regulam S. Benedicti lib. 2. Trithemius führt noch folgende Schriften an: Breviarium bibliae lib. 1. — Sermones de sanctis lib. 1. — Epistolarum ad diversos lib. 1. Dazu bemerkt er noch: Alia insuper multa edidit, quae ad notitiam meam adhuc non venerunt. Sermonum libri tres in Evangelia et Epistolas totius anni des Johannes von Kastl sind auch erwähnt bei Sixtus Senensis, Bibliotheca sancta, l. 4. Trithemius schreibt in anderen Schriften (De viris illustribus Germaniae, Moguntiae 1495 und Chronicon Hirsaugiense, editio Sangallensis II [1690], 365) dem Johannes von Kastl auch einen Liber de viris illustribus O. S. B. zu, von dem jedoch alle Spur verloren gegangen zu sein scheint. Vgl. P. Lehmann, Literaturgeschichte im Mittelalter. Germanisch-romanische Monatsschrift IV (1912), 621. Auch der Erfurter Benediktiner Nikolaus von Siegen († 1495) gibt in seinem von F. X. Wegele (Thüringische Geschichtsquellen II, Jena 1855) edierten Chronicon Ecclesiasticum (p. 395) ein Verzeichnis der Schriften des Johannes von Kastl, das inhaltlich so ziemlich dasselbe wie Trithemius enthält: Johannes monachus Castellensis in dyocesi Eystetensi, nacione Teutonicus, vir in divinis scripturis studiosus et eruditus, scripsit multa preclara volumina theologus, philosophus et poeta insignis, opus grande et notabile, quod in duo volumina distinxit, super regulam S. Benedicti; item breviarium biblie, scilicet de tempore, de sanctis, de passione domini sermones, et alia plura. Claruit putatur 1370. Auf Nikolaus von Siegen machte mich gütigst Herr Universitätsarchivar Dr. Arthur Goldmann in Wien aufmerksam. Eine Handschrift des von Trithemius und Nikolaus von Siegen

Die handschriftliche Überlieferung und die vergleichende Betrachtung dieser Schriften bietet uns auch die Prämissen dar, aus denen wir mit Sicherheit Johannes von Kastl als den Verfasser des Büchleins De adhaerendo Deo erschließen können. Der Zweifel an der Autorschaft Alberts d. Gr. entstand in mir bei der Beobachtung, daß alle Handschriften dieses Werkchens ausschließlich dem 15. Jahrhundert angehören. Die Verschiedenheit des Stiles zwischen diesem Büchlein und den Werken Alberts d. Gr. drängte sich mir zwar auf, konnte aber keine überzeugende Bedeutung haben, da innere Kriterien in scholastischen Echtheitsfragen mit größter Vorsicht zu verwerten sind. Hingegen kann man sich dem Gewichte der inneren Kriterien nicht entziehen, wenn man das Büchlein De adhaerendo Deo mit den anderen Schriften des Johannes von Kastl, namentlich mit der Spiritualis philosophia und dem Tractat De lumine increato vergleicht. Unsere weiter unten folgenden Darlegungen über Inhalt und Form dieser Schriften werden dies bestätigen. So ist der charakteristische Gedanke, daß wir durch die laterna (lucerna) vulnerum Christi zur Erkenntnis des lumen divinum increatum gelangen, diesen drei Schriften gemeinsam.

Ein weiteres Argument und zwar ein äußeres ist die ausdrückliche Zuteilung des Büchleins De adhaerendo Deo an Johannes von Kastl in drei Münchener Handschriften und in einer Melker Handschrift. Die Tatsache, daß diese Schrift in zahlreichen Handschriften Albert d. Gr. zugeeignet ist und deshalb auch unter Alberts Namen gedruckt wurde, stößt diese Zuteilung an Johannes von Kastl keineswegs um. Einmal ist Albert d. Gr. in Handschriften des 15. Jahrhunderts eine Unmenge ihm nicht gehörender Schriften zugeeignet worden. Sodann ist in einer Reihe von Trierer Codices auch die sicher Johannes von Kastl zugehörige Philosophia spiritualis als Werk des Albertus Magnus bezeichnet, obschon im Kapitel 19: „de patre nostro Benedicto" die Rede ist. Ich erinnere hier auch noch einmal an die obige Mitteilung über das Explicit einer Trierer Handschrift, in welchem Alberts Autorschaft am Büchlein De adhaerendo Deo bestritten wird.

Die Zugehörigkeit dieses Werkchens zum Schrifttum des Johannes von Kastl kommt ferner auch dadurch zum Ausdruck, daß dasselbe, wie uns die Darlegung der handschriftlichen Überlieferung gezeigt hat, in so vielen Codices mit Schriften dieses bayerischen Benediktiners vereinigt ist. Am deut-

unter den Werken des Johannes von Kastl aufgeführten Breviarium bibliae hat nach einer brieflichen Mitteilung vom 15. Februar 1923 P. J. Huyben O. S. B. in Cod. Bodl. Laud Misc. 30 entdeckt. Eine zweite Handschrift ist, wie mir P. Beda Rambold O. S. B. mitteilte, im Katalog 50 des Münchener Antiquariats J. Halle (Nr. 8) verzeichnet. Der gegenwärtige Besitzer dieser Handschrift ist mir unbekannt.

lichsten ist dies uns bei den Tegernseer Handschriften der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, vor allem im Clm. 18195 zum Bewußtsein gekommen. Ganz augenscheinlich tritt uns Johannes von Kastl als Verfasser des Büchleins De adhaerendo Deo entgegen, wenn wir den Prologus dieses Schriftchens mit den Prologi zu seinen anderen Arbeiten in Vergleichung bringen. Es verlohnt sich, diese Prologi nochmals und zwar in unmittelbarer Aufeinanderfolge zu bringen und durch den Druck diejenigen Stellen hervorzuheben, die wörtlich eine den nämlichen Verfasser verratende literarische Verwandtschaft und Gleichart aufweisen. Auch wo keine wörtliche Übereinstimmung besteht, bekunden Geist und Form dieser Prologe und auch der ganzen Schriften deutlichst, daß sie den gleichen Verfasser haben.

a) De adhaerendo Deo. *Cogitanti mihi* aliquid *ultimate* in quantum possibile est in hujus exilii et peregrinationis immoratione depingere scriptitando *de et super* ab omnibus plena et possibili abstractione et cum solo domino deo expedita secura et nuda firmaque adhaesione.

b) Spiritualis philosophia de sui cognitione. *Cogitanti mihi* philosophari *de et super* vera et profunda ac salubri sui ipsius perfecta cognitione occurrit ad manus illud quod scribitur in principio libri de spiritu et anima.

c) De natura gratia et gloria ac beatitudine. Cum igitur ob mei ipsius circa *ultimae* et consequendae beatitudinis exercitationem *cogitavi mihi* utcumque *de et super* haec quasi disputando investigare media ad hoc deservientia.

d) De lumine increato. *Cogitanti* mihi ac aliquamdiu me deliberanti qualiter tandem aliquam formulam sive regulam spiritualis exercitii et vitae ab intra vel extra actitando oculis mentis meae tenacius imprimerem et tamquam sub uno omnium virium mearum intuitu intime perspiciam.

Meine vorhergehenden Darlegungen über Johannes von Kastl als Verfasser des Büchleins De adhaerendo Deo, wie sie in der ersten Fassung dieser Abhandlung standen, haben die Zustimmung der zuständigsten Fachgenossen gefunden. P. J. Huyben O. S. B. von der Abtei St. Paul in Oosterhout (Holland), einer der kundigsten Quellenforscher auf dem Gebiete der lateinischen Mystik des Mittelalters, hat in zwei Abhandlungen der Zeitschrift: La vie spirituelle[25] meinen Forschungsergebnissen seine vollkommene Zustimmung gegeben und dieselben durch eine Quellenanalyse des Büchleins De adhaerendo Deo noch wesentlich erweitert und wirksam bestätigt. Darnach hat der Verfasser dieser Schrift eine Reihe von Autoren, die nach Albert dem Großen lebten, in teilweise wörtlichen Entlehnungen benützt. Darunter seien

[25] Don J. Huyben O. S. B., Le „De adhaerendo Deo" Vie spirituelle, novembre 1922, Supplément [22]—[37]. Le Traité „De l'Union à Dieu". Ebenda janvier 1923, Supplément [80] bis [101].



hervorgehoben der aus der Bonaventuraschule hervorgegangene Stimulus amoris, der Traktat De septem itineribus aeternitatis des um 1360 schreibenden Franziskaners Rudolph von Biberach, das Horologium aeternae Sapientiae Heinrich Seuses, weiterhin Schriften von J. Ruysbroeck, von Gerhard Groot, des Kartäusers Henricus Egher de Calcar († 1408) und Gerhard Zerbolt von Zütphen. Aus diesen Tatsachen zieht P. Huyben den Schluß, daß der wirkliche Verfasser des Büchleins De adhaerendo Deo in den letzten Jahren des 14. oder am Anfang des 15. Jahrhunderts geschrieben hat, also unmöglich Albert der Große sein kann. Aus den benützten Quellen wie auch aus Germanismen läßt sich ersehen, daß der Verfasser dem deutschen Sprachgebiet entstammt. P. Huyben bemerkt nach Entwicklung dieser Ergebnisse der inneren Kritik, daß die äußere Kritik den Namen des wirklichen Verfassers nennen kann. Er schließt sich dann vollauf dem von mir aus den Handschriften und aus dem Vergleich mit den sicheren Schriften Johannes von Kastl erbrachten Beweise an, daß dieser auch das Büchlein De adhaerendo Deo verfaßt hat. P. Huyben hat auch eine Ausgabe des ganzen lateinischen Textes dieses Büchleins,[26] wie auch eine französische Übersetzung,[27] beides unter dem Namen des Johannes von Kastl veröffentlicht. Beiden Ausgaben ist auch ein überaus wertvoller Index fontium beigegeben, der uns einen interessanten Einblick in die Überlieferungsgeschichte mystischer Texte und Ideen gewährt. Eine deutsche Übertragung des ganzen Textes hat W. Oehl in der Sammlung: Dokumente herausgegeben.[28] Die fachwissenschaftliche Literatur z. B. M. De Wulf in der Neubearbeitung seiner Geschichte der mittelalterlichen Mystik, J. Zahn in der neuesten Auflage seiner Einführung in die christliche Mystik, die neueste deutsche Bearbeitung von A. Poulains Handbuch der Mystik usw. hat sich diese Forschungsergebnisse zu eigen gemacht und sieht in Johannes von Kastl den Verfasser des Büchleins De adhaerendo Deo.

[26] De adhaerendo Deo Johannis Castellensis monachi (edidit D. J. Huyben O. S. B.). Scripta monastica a monachis Benedictinis abbatiae Prataleensis edita. Series ascetico — mystica N. IV.

[27] Jean de Castel De l'Union avec Dieu. Première traduction complète par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, Saint-Maximin (Var) 1923.

[28] W. Oehl, Wie man Gott anhangen soll. Nach dem neuentdeckten vollständigen Lateintexte übertragen und eingeleitet. Dokumente der Religion II, Paderborn 1923.

III. DIE GRUNDGEDANKEN DER MYSTISCHEN SCHRIFTEN DES JOHANNES VON KASTL.

1. Die ungedruckten Kapitel von De adhaerendo Deo.

Die Überschriften der noch ungedruckten in den vollständigen handschriftlichen Exemplaren stehenden Kapitel 18—24 der Schrift De adhaerendo Deo oder De fine religiose perfectionis sind folgende:

cap. 18: Deus ubique presens.
cap. 19: Loquacitatis malum.
cap. 20: Taciturnitatis bonum.
cap. 21: Iudicium temerarium.
cap. 22: Dispositio ad dei adhesionem.
cap. 23: Presumptio docendi.
cap. 24: Queratur deus instanter.

Ich sehe hier von einer ausführlichen Inhaltsanalyse dieser Schrift des Johannes von Kastl ab, da über deren Gedankengang schon mehrfach in der Literatur gehandelt ist und da wir unten an der Hand der meines Erachtens noch bedeutenderen Schrift De lumine increato die Eigenart der Mystik unseres bayerischen Benediktiners etwas beleuchten werden. Hier seien nur ein paar Bemerkungen über die noch ungedruckten und unbekannten Kapitel des Büchleins gemacht.

Im 17. Kapitel ist der große Gedanke der Gegenwart Gottes sowohl in seiner spekulativen Bedeutung wie auch in seinem aszetisch-mystischen Ertrag wirksam dargestellt. Ich setze den Anfang dieses Textes als Probe der theologischen Darstellungsweise unseres Autors hierher: Nunc autem quia dominus Deus noster intimior est in intimo nostro penetrans sua potentia presentia essentia medullas radicum cogitationum et intentionum cordium et conscientiarum animarum nostrarum, qui nec essemus nisi essemus in eo nec subsisteremus nisi ipse esset in nobis juxta illud Act. 17: In quo vivimus movemur et sumus; quippe creans nos ex nihilo creavit nos in se cum non sit locus nec aliud quidquam extra se, continens et implens totos nos toto se immutabiliter tamquam in nunc eternitatis et immutabilitatis preterito et futuro ac omni successione carens semper omni transmutatione exclusa, praesens videns et cognoscens ac discurrens ac dijudicans seipso uno eterno intuitu universa et singula acta nostra infallibiliter. Quamobrem vel amodo pudeat tam inverecunde quam frontose tam impudenter et presumptiose coram eo in eo et contra eum esse. Et vel amodo mentis acie super omne sensibile imaginabile intelligibile et omne creatum erigamus et in ipsum solum intellectum pure et nude defigamus (Clm. 18195 fol. 105[v]).

Wie Johannes von Kastl hier mit sicherer Hand die scharfen Linien metaphysischer Denk- und Ausdrucksweise zieht, so entwirft er in den folgenden Kapiteln lebens- und seelenkundige Bilder des praktischen wirklichen Lebens, wie es sich vor allem in den nach Vollkommenheit ringenden Mitgliedern religiöser Orden abspielt. In dem Kapitel 23: Presumptio docendi, in welchem er mit Aufgebot vieler Belegstellen vor jeder curiositas auch in der Erforschung göttlicher Dinge warnt, zeigt er sich bei einem Exkurs über die Prädestination und Reprobation als tüchtiger Fachtheologe. Hier wie überhaupt bei all seinen theologisch-spekulativen Darlegungen merkt man nichts von übertriebener spitzfindiger Dialektik und von entlegenen Fragen, wie dies in zeitgenössischen Sentenzenkommentaren mit ihrer vielfach unübersichtlichen Darstellungsweise der Fall ist. Seine Schriften atmen den Geist der Blütezeit der Scholastik, wie er auch keinen einzigen der nachthomistischen Scholastiker zitiert.

Hier sei noch auf die charakteristische Art aufmerksam gemacht, in der Johannes von Kastl seine Christusmystik darstellt. Im cap. 22, in welchem er von den Dispositionen für das Gottanhangen, für das adhaerere Deo spricht, faßt er die zur Gottesvereinigung führenden Mittel und Wege so zusammen: Ad hoc autem precipue opus est, ut homo retineat jugi animadversione linguam ventrem et mentem suam, ut sic sedule coram lumine et in lumine divino sibi ipsi et illi possit intendere salubriter expedite intra seipsum in laterna vulnerum suorum (fol. 107v). Dieselbe Wendung kehrt auch am Schluß des 24. Kapitels und des ganzen Büchleins wieder. Diese Gegenüberstellung des lumen divinum increatum und der laterna vulnerum Christi wird uns auch in seiner Spiritualis Philosophia etc. und vor allem in seiner mystischen Hauptschrift De lumine increato begegnen. Wir werden bei der inhaltlichen Würdigung des letzteren Traktates uns eingehender damit zu befassen haben.

2. *Spiritualis philosophia.*

Der Inhalt des zweiten Büchleins des Johannes von Kastl: Spiritualis philosophia super sui ipsius vera et humili cognitione tritt uns in der folgenden Kapitelübersicht klar entgegen:

cap. 1: Qualiter perfecta et humilis sui ipsius notitia omnibus aliis scientiis utilior sit et preferenda.

cap. 2: Quibus mediis facilius citius et ordinatius homo perveniat in sui notitiam.

cap. 3: De effectu et utilitate ac fine cognitionis sui ipsius.

cap. 4: Quam difficile et rarum sit se ipsum perfecte cognoscere et que impedimenta.

cap. 5: Quomodo cognitio sui parit cognitionem dei et econtra notitia dei causat perfectam cognitionem sui.

cap. 6: Formula in communi qualiter homo se in deo undique circumquaque cognoscat.

cap. 7: Qualiter homo cognoscat divinitatem in sua humanitate intra se et suas ipsius originales corruptiones interiores.

cap. 8: Quomodo quis cognoscat suas corporales corruptiones originales et naturales exteriores.

cap. 9: Cognitio moralis infectionis sui interioris hominis.

cap. 10: Cognitio moralis corruptionis sui exterioris hominis.

cap. 11: Qualiter homo cognoscat mala que sibi secundum utrumque hominem imminent.

cap. 12: Ad sui cognitionem perfectam opus est scire proprietates et conditiones complexionis sue.

cap. 13: Quanta pericula hominibus ex preteritis malis immineant.

cap. 14: Qualia pericula in morte et in futuro judicio incumbant.

cap. 15: Quomodo se homo cognoscat in prosperis et adversis et inibi pericula sua perpendat.

cap. 16: Quomodo homo a patria celesti et beatis tam periculose se alienavit.

cap. 17: Quod homo infernalibus ultro se tradidit et de penis ibidem quas meruit.

cap. 18: Quomodo homo ipse comparatione aliorum omnium se pessimum reperiet ac miserrimum.

cap. 19: Quomodo homo in sui cognitionem perveniat precipue ex donis creatis et contemplatione.

cap. 20: Qualiter homo predicta sibi singulariter applicet et ea in seipsum solum retorqueat.

Diese Kapitelüberschriften lassen uns einigermaßen ahnen, in welch tiefgründiger, bis in die letzten Konsequenzen vordringender Weise und mit welch heiligem Ernste der Verfasser den Gedanken der wahren ungeschminkten und demütigen Selbsterkenntnis durchführt. Die Darlegungen sind allüberall theologisch tief fundiert, die theologische Spekulation beleuchtet die Wege der praktischen Aszese. An vielen Stellen erhebt sich die Darstellung und der Gedankenflug in mystische Höhen. Man wird über diesen Gegenstand nicht so leicht eine Schrift finden, bei deren Lesung man sich auf gleiche Art innerlich ergriffen fühlte. Ihm ist es bei dieser Selbsterkenntnis nicht bloß um rein praktisch-aszetische Ziele zu tun, die Selbsterkenntnis erlangt eine höhere Bedeutung und Wertung durch ihre Beziehung zur Gotteserkenntnis und zwar einer Gotteserkenntnis, zu der wir durch die Versenkung in die

Menschheit Christi, vor allem in die Wunden Jesu Christi gelangen. Diese Christus- und Passionsmystik ist ja der leitende Gedanke, der uns bei Johannes von Kastl allüberall in so eindrucksvoller Weise entgegentritt.

Der Zusammenhang zwischen Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis ist nicht bloß darin gegeben, daß die Selbsterkenntnis mit ihren läuternden Wirkungen unser Geistesauge für das Gotteserkennen vorbereitet und übt, sondern auch darin, daß Gott der tiefste Grund alles Wahrheitserkennens ist. Im Verlauf des fünften Kapitels spricht sich unser Theologe hierüber also aus: Naturalis 1° physicorum[29]: tunc unumquodque arbitramur scire cum eius causas cognoscimus usque ad elementa. Hinc ut homo seipsum perfecte cognoscat, necesse est ut modo suae viae possibili et dominum deum cognoscere satagat. Nempe omnia quae intelligimus et judicamus in sola luce primae veritatis radicem habere cognoscimus in quantum ipsum lumen intellectus nostri sive naturale sive gratuitum nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae. Omnia ergo anima cognoscit in rationibus aeternis sicut in cognitionis principiis, per quarum participationem omnia cognoscimus eo quod ipsum lumen intellectuale quod in nobis est nihil aliud sit quam quaedam participata similitudo luminis increati in quo continentur rationes aeternae et est simile ac si in sole dicuntur videri ea, quae videntur per solem. Johannes von Kastl bekennt sich hier zu der Theorie von der cognitio in rationibus aeternis und zwar nicht in der Fassung, die sie im Exemplarismus Bonaventuras und seiner Schule erlangt hat, sondern in der Form, in der der heilige Thomas diese augustinische Lehre als Krönung für den aristotelisch stilisierten Gedankenbau seiner Erkenntnislehre adaptiert hat. Wir finden hier wörtliche Anklänge an S. Th. I qu. 84 a 5. Im Anschluß hieran ruft Johannes von Kastl in begeisterten und theologisch inhaltsschweren Worten die Seele auf, sich über sich selbst und über alles Irdische zu erheben und zur reinsten Gotteserkenntnis, soweit es hienieden möglich ist, emporzusteigen. Den Gedanken Augustins und der früheren mittelalterlichen Mystik, daß wir durch Versenkung und Rückkehr in unser eigenes Innere zur Erkenntnis Gottes aufsteigen, bringt er im gleichen Zusammenhange also zum Ausdruck: Postremo ascendere ad Deum hoc est intrare in semetipsum quippe in spiritualibus illa sunt superiora, quae et interiora quoad experientias spirituales.

Wie in seinen anderen mystischen Schriften so hebt auch hier Johannes von Kastl die Grundidee, daß die betrachtende Versenkung in die Menschheit Christi uns zu den Tiefen der Gotteserkenntnis führt. Wie auch anderwärts weist er auch hier auf die Wunden Jesu Christi hin. Recht kurz und inhaltsvoll kommt dies alles im siebenten Kapitel so zum zusammenfassenden Ausdruck:

[29] Aristoteles, Physic. I, 1 (184 a 12).

Insuper abstrahat etiam se homo a se ipso ut sit totus intra se conversus et recollectus contendat expedite et libere modo suo possibili per lucernam ad lumen i. per hominem ad deum; per vulnera scilicet humanitatis Jesu ad intrinsecum sue divinitatis lumen cui super omnia soli adhereat intendat et vacet.

Das eigentliche Thema der Abhandlung, die im übernatürlichen Lichte vorgenommene aufrichtige und demütige Selbsterkenntnis wird in einer wirklich vollständigen und ergreifenden Weise durchgeführt. Mit einem unverblümten Realismus ist im Kapitel 8 das Elend und die Armseligkeit des menschlichen Leibes geschildert. In den beiden darauf folgenden Kapiteln ist das sittliche Elend der sündigen Seele nach allen Seiten in erschütternder Aufrichtigkeit enthüllt. Man wird nicht so leicht wieder eine ähnlich aus dem Innersten heraus empfundene Gewissenserforschung aufgerollt finden. Von guter psychologischer Beobachtung zeugen die Ausführungen des zwölften Kapitels über die Erforschung der Temperamente und überhaupt der natürlichen Veranlagung mit ihren Licht- und Schattenseiten, über das Verhalten der Seele in den Versuchungen und auch in den Zeiten göttlicher Einsprechungen. Eine eschatologische Färbung gewinnen all diese ernsten Bilder der Selbstbetrachtung in den Erwägungen der Kapitel 17 und 18 über die Hölle, über die Psychologie und die Klassifizierung der Verdammten.

Die Darstellung ist durch gut ausgewählte Zitate aus den Vätern (Augustinus, Gregorius Magnus, Basilius, Chrysostomus, Cassiodorius usw.), aus der Frühscholastik (Anselm, Hugo von St. Viktor, Bernhard), auch aus alten Klassikern (Seneca) belebt. Von der Hochscholastik fand ich nur den heiligen Thomas zitiert (cap. 19). Die nachthomistische Scholastik ist hier ebenso wie in seinen anderen Schriften nicht erwähnt.

3. *De natura gratia et gloria ac beatitudine.*

Der Tractatus de natura gratia et gloria ac beatitudine des Johannes von Kastl hat folgende Einteilung:

Prefatiuncula prohemialis in subsequentia.
cap. 1: Quid gratia descriptive.
cap. 2: Quid gratia secundum essentiam.
cap. 3: De necessitate gratie et quod sine ea non possumus Deo placere.
cap. 4: De causa gratie.
cap. 5: De effectu gratie et quod dignior est natura.
cap. 6: De divisione gratie.
cap. 7: De privatione gratie et de modo carentie eius.

cap. 8: De preparatione ad gratiam et an aliquis possit sibi mereri vel alteri. De merito nostro et modo merendi et quomodo.[30]

cap. 9: Quod nullus excusatur super carentia gratie.

cap. 10: Quod etiam soli gratie debetur hereditas patrie.[31]

cap. 11: Gratia est in essentia anime, virtutes autem in potentiis.

cap. 12: Qualiter gratia conveniat vel differat cum virtutibus.

cap. 13: Quod peccatum sine gratia vitari diu non potest.

cap. 14: Qualiter gratia sit medium inter naturam et gloriam.

cap. 15: De signis gratie et certitudine.

cap. 16: An gratia semel habita securitatem perseverantie prestet.

cap. 17: Cui gratia comparetur respectu anime.

cap. 18: De gloria et dei visione et de beatitudine ultima in quo consistat.

Aus dieser Kapitelübersicht erkennt man sofort, daß wir einen dogmatischen Traktat über die Gnade vor uns haben, der in einer Erwägung über die jenseitige Vollendung der Gnade in der Glorie, über den Zusammenhang von Gnade und Glorie ausklingt. Es sind klare, fließend geschriebene und stellenweise mit einer mystischen Wärme durchdrungene theologische Darlegungen, die in der Blütezeit der Scholastik hätten geschrieben sein können und von der oft schwierigen, in dialektische Einzeluntersuchungen sich verlierenden, vielfach in verwickelten Polemiken sich ergehenden literarischen Art gleichzeitiger Sentenzenkommentare aber auch gar nichts an sich haben. Es ist auch von der scholastischen Quaestionentechnik keinerlei Gebrauch gemacht. Die Begriffe und Gedankengänge sind sehr scharf gefaßt und herausgearbeitet. Belege und Beweise dieser Befähigung, einen spekulativen theologischen Stoff zu durchdringen und zu durchleuchten, sind z. B. die Entwicklung des ontologischen und theologischen Wesens der Gnade im dritten Kapitel oder die Behandlung der Frage nach dem seelischen Subjekt der heiligmachenden Gnade und der eingegossenen Tugenden im elften Kapitel. Johannes von Kastl vermeidet auch alle Fragen, die nicht streng zur Sache gehören und die Erkenntnis nicht fördern und befruchten. Ein Beispiel ist c. 14 folgende Stelle: Utrum autem omnipotens Deus de sua absoluta potentia possit aliquam creaturam rationalem creare quae de sua nuda natura sit beatificabilis absque superadditione habitus gratiae et gloriae quemadmodum apostata angelus videtur appetiisse de hoc respondere ad praesens supersedeo quia non multum facit ad propositum. Es ist diese Frage in der nachtridentinischen Theologie

[30] Die zwei Kapitel sind in allen drei Handschriften zwar mit eigenen Überschriften versehen, aber als ein einziges Kapitel gezählt.

[31] So lautet die Überschrift in Clm. 18195 fol. 133r. In Clm. 17247 fol. 84 und in Clm. 18592 fol. 89v heißt die Überschrift: De virtutibus que et quotuplices sint et de differentia earum.

besonders von Ripalda wieder erörtert worden. Auf den näheren Inhalt dieses ganz vorzüglichen Tractatus de gratia unseres Johannes von Kastl näher einzugehen, ist hier nicht die Stelle. Es sei hier nur zur Charakteristik dieser dogmatischen Abhandlung kurz auf die Quellen hingewiesen. Johannes von Kastl belegt und belebt hier wie auch in seinen anderen Schriften seine Darlegungen durch reiche gut eingefügte Schriftstellen und auch durch Vätertexte, hier vornehmlich durch Augustinusstellen. Von den Scholastikern zitiert er Hugo von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux, Petrus Lombardus, Wilhelm von Auvergne und vor allem Thomas von Aquin. Am Schluß von Kapitel 6 bemerkt er: De hac materia potes requirere latius secundo libro sententiarum circa 26, 27, 28 distinctiones et in 1a 2ae Thomae qu.: 109 per totum usque ad finem voluminis ejusdem. Es ist nicht bloß des öfteren Thomas ausdrücklich zitiert (an einer Stelle c. 5 auch die Summa contra gentiles l. 3), es ist Thomas auch sonst, wo er nicht eigens genannt wird, der maßgebende Inspirator unseres Autors. Es sind nicht selten wörtlich Texte aus Thomas herübergenommen und dem Verfasser in die Feder geflossen, ohne daß der Aquinate eigens zitiert wird. So begegnet uns im Kapitel 5 der Satz: Bonum gratiae unius est majus quam bonum naturae totius universi, der sich wörtlich bei Thomas S. Th. 1 II qu 113 a. 9 ad 2m findet. Eine weitgehende Beeinflussung durch den herrlichen Artikel: Utrum homo possit scire se habere gratiam (S. Th. 1 II qu. 112 a. 5) weist Kapitel 15 De signis gratiae et certitudine auf. Es ist dies ja ein Gegenstand, der mystischen Schriftstellern und Seelen besonders nahe ging und den auch Thomas an dieser Stelle mit einer gewissen mystischen Note behandelt hat. Johannes von Kastl lehnt sich an den Gedankengang und gutenteils auch den Wortlaut des heiligen Thomas an. Es genügt, den Anfang des Kapitels hier anzuführen: Homo potest scire se habere gratiam per revelationem notitia privilegiata non autem lege communi nisi conjecturaliter et per aliqua signa in quantum scilicet quis percipit se delectari in Deo et contemnere praesentia et res mundanas et non est sibi conscius alicujus peccati mortalis. Auch der nun folgende Beweis des Satzes: Quod per se ipsum et certitudinaliter nullus potest scire se habere gratiam wird in innigster, stellenweise wörtlicher Anlehnung an diesen Thomasartikel geführt. Im Anschluß an diese thomistischen Gedankengänge gibt unser Theologe, bei dem wie auch bei Thomas Scholastik und Mystik hier zusammenklingen, auch noch andere Kennzeichen des Gnadenstandes, in denen das so ergreifend schöne, aber auch recht ernste Wort des heiligen Thomas: Inquantum (quis) percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas (l. c.) gewissermaßen eine nähere praktische Erläuterung findet: Possunt etiam et illo modo accipi habitualis gratiae signa et indicia videlicet frequens

displicentia et detestatio peccatorum, zelus animarum salutis, omnis injustitiae odium, humiliatio continua, sui ipsius vilificatio sedula, amor Jesu Christi, caelestium juge desiderium, fuga vanitatum, contemptus mundanorum et praesentium, adversa et poenalia pro Christo et justitia (pati), in nullo formidare, in cunctis singulisque divinae voluntati se submittere.

Auch im Schlußkapitel über die Glorie geht Johannes von Kastl auf thomistischen Wegen, indem er die Frage: An haec ipsa beatitudo ... magis et principalius consistat in actu intellectus quam affectus dahin löst, daß die Seligkeit magis in actu intellectus besteht, und indem er bei der Begründung den Vorrang des Intellekts vor dem Willen betont.

Bemerkt sei noch, daß ich bei Johannes von Kastl weder hier noch in seinen anderen Schriften Zitate aus Skotus und den späteren Scholastikern gefunden habe. Der maßgebende Scholastiker ist für ihn der heilige Thomas von Aquin. Dieser Traktat De natura gratia et gloria ist eine der schönsten, klarsten und eindrucksvollsten Darstellungen der Gnadenlehre im Geiste des Aquinaten.[32]

4. De lumino increato.

Die mystische Schrift De lumine increato des Johannes von Kastl umfaßt außer einem längeren Prologus folgende Kapitel:

cap. 1: De ipso lumine increato et ejus perfectione.

cap. 2: Qualiter nos jugiter in eo esse consideremus et ipsum in nobis et quod ad ipsum intra nos tamquam ad terminum semper tendere debeamus.

cap. 3: Qualiter dispensatio humanitatis Jesu est via et ostium ad increatum lumen ut sic per lumen creatum perveniamus in eundem ipsum qui est lumen increatum tamquam per testam ad flammam.

cap. 4: De cecitate ac tenebris conditionis humane et unde causetur sive originaliter sive actualiter et quoniam est causa omnium malorum humanorum.

cap. 5: Quomodo iterato ad ipsum increatum lumen qui Christus est possimus reverti et in ipsum per ipsum reverti.

cap. 6: De effectu et utilitate hujusmodi conversionis et adhesionis intra nos in Jesum lumen eternum.

cap. 7: Quibus exercitiis magis magisque possimus congregari intra nos in idipsum lumen et perfici ac quietari in ipso.

cap. 8: Causa quare nos ab omnibus aliis abstrahere debeamus ut ei soli intendamus et inhereamus.

cap. 9: Qualiter continue quasi sub uno intuitu intra nos tales nos esse in

[32] Eine monographische Darstellung der Gnadenlehre Johanns von Kastl bringt P. Beda Rambold O. S. B.

ipso creato et increato lumine i. in humanitate et divinitate Jesu videre debeamus videlicet coram ipso Jesu Christo homine Deo.

cap. 10: Quod non oportet de necessitate salutis illud divinum Jesu Christi immo totius simul trinitatis lumen clare in hac vita facietenus speculari sed tantum ut eius gratuito influxui impedimenta non ponamus.

cap. 11: Quomodo quis nonnumquam simul possit gerere activam et contemplativam vitam et hic presens apparere corpore mente autem intra se in lumine Christo tamquam in patria celesti.

cap. 12: Qualiter quis possit intra se modo possibili in eo ipso lumine qui Christus est stabiliri et in solo eo usque in finem plus et plus perfici et consummari hic in via gratie et tandem in patria glorie gratie consummate Amen.

Diese Kapitelübersicht deutet uns einigermaßen die Fülle und Erhabenheit des Inhalts an und läßt uns höchstens nur ahnen, mit welcher spekulativen Gedankentiefe und mystischen Innigkeit zugleich dieses Büchlein geschrieben ist. Auf mich macht diese Schrift De lumine increato noch mehr Eindruck als die Abhandlung De adhaerendo Deo und ich bin geneigt, dasselbe in bezug auf Ideengehalt und mystische Wirkkraft über das letztere Werk zu stellen. Beide Schriften klingen im gemeinsamen Gedanken des adhaerere Deo, des Gottanhangens zusammen, ein Gedanke, der im Büchlein De lumine increato geschlossener und noch eindrucksvoller zur Geltung kommen dürfte. Das, was diesem Büchlein seine besondere Eigenart und Bedeutung verleiht, ist die innige Verbindung und Durchdringung der Idee des Gottanhangens mit der Christusmystik. Das geschaffene Licht der Menschheit Christi muß unsere von irdischer Anhänglichkeit möglichst losgelöste Seele zu der höchsten menschenmöglichen liebenden und erlebenden Beschauung des ungeschaffenen Lichtes der Gottheit führen. Die beim heiligen Paulus grundgelegte, schon an der Schwelle der Väterzeit durch den heiligen Ignatius von Antiochien in ergreifender Weise dargelegte Christusmystik, die bei Augustinus und in der Scholastik und Mystik des Mittelalters eine weitere Ausbildung gefunden, ist hier in einer eigenen Monographie dargestellt. In großen markanten Sätzen war vorher der Grundgedanke der Christusmystik ausgesprochen worden. Augustinus, der an zahlreichen Stellen seiner Werke sich hierüber geäußert hat, hat diesen Grundgedanken gleichsam auf den einfachsten Ausdruck gebracht in dem Satze[33]: Per Christum hominem ad Christum Deum. In fast gleicher Weise hat der heilige Thomas von Aquin diesen Gedanken formuliert[34]: Christi humanitas via est, qua ad Divinitatem pervenitur. Im Büchlein der

[33] S. Augustinus, In Joannem tract. 13 n. 4.

[34] S. Thomas, Compendium theologiae c. 2.



Weisheit Heinrich Seuses steht die charakteristische Stelle[35]: Darumb, wilt du mich schowen in miner ungewordenen gottheit, so solt du mich hie lernen erkennen und minnen in miner gelitnen menschheit. Thomas von Aquin[36] verweist hiefür auch auf die Stelle der Weihnachtspräfation: Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.

Für Johannes von Kastl scheint eine Stelle Gregors d. Gr., der ja auf die mittelalterliche Aszese und Mystik einen umfassenden, bisher noch nicht untersuchten Einfluß ausgeübt hat, von besonderer Bedeutung gewesen zu sein und auch auf den Titel und die ganze Struktur seines Büchleins eingewirkt zu haben. Er führt diese Stelle im dritten Kapitel (fol. 142r) an: Lumen in lucerna eius divinitas est in carne. Es ist dieser Text nicht ganz wörtlich aus der Homilie 34 in Evangelia Gregors entnommen. Dort heißt es im Anschluß an Luc. 15, 8[37]: Sed accendit mulier lucernam, quia Dei sapientia apparuit in humanitate. Lucerna quippe lumen in testa est: lumen vero in testa est divinitas in carne. Diese Unterscheidung eines doppelten Lichtes in Christus: des lumen increatum seiner Gottheit und der lucerna seiner Menschheit bildet für Johannes von Kastl ein Leitmotiv seiner Mystik, das uns auch im Büchlein De adhaerendo Deo und in der Spiritualis philosophia begegnet ist. Er wählt immer für lucerna den Ausdruck laterna und gibt seiner Christusmystik den Grundton der Passionsmystik, indem er von der laterna vulnerum suorum oder von der laterna suae vulneratae humanitatis spricht. Diese Christus- und Passionsmystik steht unter dem großen einheitlichen Gesichtspunkte des adhaerere Deo, des Gottanhangens.

Im Prologus entwickelte er den Zweck seiner Schrift. Er will den Rest seines Lebens, das er in seiner Demut als bisher verlorenes bezeichnet und beklagt (residuum male perditae vitae meae) ausschließlich dazu benützen, um, losgelöst von allen irdischen Neigungen, Gedanken und Eindrücken, der liebenden Betrachtung und Beschauung Gottes sich hinzugeben und durch Versenkung in die Wunden Jesu Christi zum innigsten Gottanhangen zu gelangen. Vernehmen wir selber wenigstens teilweise seine aus der innersten Seele herausgeschriebenen Worte: In hunc videlicet modum ut ab omnibus aliis sim abstractus et totus intra me receptus non sensibus et visibus erutis et obscuratis, sed intentionibus et officiis earum intra me receptis ibique aliis universis et singulis exclusis et oblitis intendam secundum omne me tenacissime ipsi vulnerato domino Jesu Christo sicque conversus et defixus intra me in eum non cessem continue suo modo tendere per eum in eum, non cessem

[35] K. Bihlmeyer, Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, Stuttgart 1907, 203. H. Denifle, Deutsche Schriften des seligen Heinrich Seuse, München 1876, 315.

[36] S. Thomas, S. Th. 2 II qu. 82 a. 3 ad. 2m. [37] M. P. L. 76, 1249.

continuo per humanitatis imaginem ad sua intima et ad suam divinitatem, quae una eademque est trium personarum lumen increatum immensum ... quousque cor cordi anima animae intima intimis spiritus creatus increato super sensum et intellectum ardentissimis affectionibus et desideriis jungatur et uniatur (fol. 138r). An einer anderen Stelle des Prologus kommt der soeben hervorgehobene Grundgedanke seiner Mystik mit ganz besonderer Betonung der Leidensmystik also zur Darstellung: Ad ipsum ... respiciamus ... quemadmodum ad lumen in laterna i. ad lumen suae divinitatis in laterna suae vulneratae humanitatis. Ipse enim qui finis est omnium, factus est nobis via et ostium ad seipsum. Corpus nempe suae benedictae humanitatis factus est tamquam tunica, unde tot rimis et cavernulis quot sunt vulnera nobis aquae vitae fluenta profluunt (fol. 139r). Gegen Schluß des Prologus wird das adhaerere Deo also hervorgehoben: Necesse est, ut resurgamus et ad ipsum in ipsum scilicet Jesum Christum iterato constantissime tendamus eique jugiter vel amodo adhaereamus ut in eo perfecte transformemur et resolvamur habituemur et qualificemur, accendamur et absorbeamur in ipso et per ipsum.

An der Spitze der Schrift selbst, um ganz kurz auf deren wichtigsten Inhalt einzugehen, ist im ersten Kapitel der dreieinige Gott als das lumen increatum gezeichnet und zugleich dargetan, wie und warum die zweite göttliche Person per appropriationem das lumen increatum genannt wird. In einer schönen Zusammenfügung von ausgewählten Schrift- und Väterstellen und eigener spekulativer Gedanken ist hier eine theologia lucis in den Grundzügen entworfen und so der Titel des Büchleins erklärt. Das zweite Kapitel zeigt in einem ungemein scharf gezeichneten Gottesbilde die Fähigkeit des Verfassers, spekulative Dogmatik und Mystik sich gegenseitig durchdringen zu lassen. Es ist weiterhin ausgeführt, wie wir ganz von diesem ungeschaffenen Lichte umflutet sind, in ihm leben und uns bewegen und wie und warum wir trotzdem dies ungeschaffene Licht nicht schauen können. Der Grund dieses Unvermögens ist schon die debilitas et improportionabilitas intellectus et affectus nostri ex sua nuda conditione. Diese schon in der Natur unseres Geistes gegebene Unfähigkeit reinen Gottesschauens wird noch verstärkt durch die sündhafte Anhänglichkeit an das Irdische. Die Konkupiszenz und die Phantasiebilder der sinnlichen Dinge lagern wie finstere Wolken zwischen unserem Geiste und dem unerschaffenen Licht. Johannes von Kastl zitiert hier den auch sonst in der Mystik verwerteten (Heinrich Seuse, Johannes von Kreuz) Ausspruch der aristotelischen Metaphysik: Sicut oculus noctycoracis ad lumen solis, sic intellectus noster ad ea se habet quae sunt manifestissima in natura,[38] wozu er ergänzend fügt: sed utique nobis multum

[38] Metaph. α 1. (993 b 9).

occulta et inaccessibilia. Im Anschluß an dieses Aristoteleswort findet er die Überleitung zum Grundgedanken seiner Christusmystik, den er schon in seinem Prologus entwickelt hat: Hinc est ergo, quod quamvis mens nostra tantis splendoribus radiata et imperfusa sit, tamen non potest per seipsam manuduci ad contemplandam illam aeternae veritatis lucem, in qua cetera omnia relucent nisi per ipsum et in ipso Christo Jesu, reparatore et redemptore nostro (fol. 142v). Christus muß uns, wie im 3. Kapitel eingehend dargetan wird, zu der menschenmöglichen liebenden Beschauung Gottes führen, indem seine menschliche Natur hiefür via, scala, ostium und lux reparans ist. Derselbe Gedanke wird auch im 5. Kapitel weitergeführt, wobei auch die Seelen, welche sich ins Irdische und Sündhafte verloren haben, zur Einkehr in sich und zur vertrauensvollen Rückkehr zu Christus ermutigt werden. Das dazwischenliegende 4. Kapitel schildert im Anschluß an das Wort: Lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt (Joh. 1,5), die hemmenden Finsternisse im menschlichen Verstand, Willen und Gewissen und weist darauf hin, daß natürliche Wissenschaft und Gelehrsamkeit keineswegs diese Finsternis zu verscheuchen imstande ist. Es klingen diese Werturteile über menschliche Wissenschaft an Stellen der Schrift De adhaerendo Deo, an Äußerungen in der Nachfolge Christi, im Horologium sapientiae Heinrich Seuses usw. an. Das 6. Kapitel schildert die segensreichen Wirkungen und Früchte dieser: conversio et adhaesio intra nos in Jesum lumen aeternum.

Daß die Mystik des Johannes von Kastl nicht bloße Theorie und Spekulation, sondern praktisches Leben sein will, dafür ist die Darlegung des 7. Kapitels über die Übungen und Dispositionen, welche zu diesem Gottanhangen in Christus führen, ein eindrucksvoller Beleg. Es sind fünf Übungen, die hier aus eigenster Erfahrung und innerstem Erleben heraus warm empfohlen werden. Zuerst und vor allem ist die Übung der Buße notwendig. In dieser Bußgesinnung löst sich der Mensch von allem los, zieht sich in sein Inneres zurück und wirft sich mit Maria Magdalena zu den Füßen des verwundeten und mit Blut bespritzten Jesus nieder und bringt Gott dem Herrn das unablässige Opfer eines zerknirschten und gedemütigten Herzens dar. Die zweite Übung ist der feste und starke Vorsatz, die vollkommene und ganze und volle Einstellung des Willens und das inständige Sehnen darnach, mit Leib und Seele sich zu mühen und zu ringen, um Gott allein anzuhangen und in Jesus Christus in Gott übergebildet zu werden. Die dritte Übung besteht darin, daß der Mensch im Stillschweigen und in Zurückgezogenheit lebt, seine Augen, überhaupt seine Sinne und Leidenschaften beherrscht, frommen Betrachtungen sich hingibt, an den Tod und das Gericht denkt und in Leid und Freud mit Gleichmut Gott anzuhangen sich müht. Die vierte

Übung umfaßt die eifrigste Betätigung des christlichen Tugendlebens nach all seinen Verzweigungen und Formen, die treue Erfüllung der Standespflichten, die Verachtung seiner selbst und der irdischen Dinge. Die fünfte Übung und die allerwichtigste ist die unablässige und innigste Übung der Liebe zu Gott. Man liest mit tiefer Ergriffenheit, was Johannes von Kastl hier aus eigenem und mit ausgewählten Zitaten über Gottesliebe und Gottanhangen schreibt. Solche Worte findet nur eine Seele, in der das Feuer göttlicher Liebe mächtig lodert. Das 8. Kapitel verbreitet sich näher über die Gründe, warum wir von allem Irdischen uns loslösen müssen, um Gott in Jesus Christus anhangen zu können. Unser Mystiker kann diesen Weg der Reinigung, der Losschälung von allem, was nicht Gott und nicht für Gott ist, nicht genug betonen. Mit der Sprache der Metaphysik schildert er hier zunächst die Nichtigkeit all der Dinge, die nicht Gott sind, und bezeichnet sie: quin ex nihilo a Deo sunt nihileitatibus circumdata et ex se in nihilum tendentia. Sie sind deswegen nicht ausreichend, das Sehnen der Menschen zu befriedigen. Alles, was unter Gott ist, ist endlich. Das unendliche Sehnen der Menschlichen Seele kann nur durch Gott befriedigt und gestillt werden. In weiteren durch herrliche Zitate belegten Erörterungen wird dargetan, wie die irdischen Dinge, Reichtümer, Sinnenlust und Ehrsucht den Menschengeist bestricken und von Gott abkehren und wie deswegen Losschälung davon durch praktische Aszese notwendig ist.

Das 9. Kapitel geht näher auf die Psychologie der liebenden Beschauung der Gottheit Christi in der Menschheit Christi ein. Er beginnt mit einem Satze über die cognitio in rationibus aeternis, der den gleichen Wortlaut mit der uns schon aus der Spiritualis Philosophia bekannten Stelle hat. An diese an den Text des heiligen Thomas (S. Th. I qu. 84a. 5) sich anlehnende Darlegung reiht sich unmittelbar wieder die Betonung der ethischen Vorbedingungen und Dispositionen für diese Beschauung des unerschaffenen Lichtes: Quapropter studeat cordis munditiae qui cupit Deum videre quia beati mundi corde quoniam ipsi Deum videbunt. Quanto enim interior oculus intellectus magis purgatur et homo sibi mundoque moritur tanto Deum clarius videt et contemplatur et conversatio ejus tenacius in Jesu Christo intra se statuitur et quanto animus et affectus magis pacatur et tranquillatur, tanto Deo sapide perfruitur et dulciter reficitur ac sincerius et intime diligit et diligitur (fol. 148r). Als Objekt der Beschauung wird der dreieinige Gott das unerschaffene Licht, als Medium das geschaffene Licht der Menschheit Christi und als Subjekt der mit übernatürlichem Gnadenlicht erfüllte und erhobene menschliche Intellekt gekennzeichnet. Auch die Psychologie des mit dieser Beschauung verbundenen Aktes innigster Gottesliebe wird in kurzen Strichen gezeichnet.

Im folgenden 10. Kapitel wird dargetan, daß es nicht heilsnotwendig ist, das göttliche Licht Jesu Christi und überhaupt der Trinität hienieden klar und unverhüllt zu schauen, und damit jeder pseudo-mystische Theognostizismus abgelehnt. In der Begründung steht Johannes von Kastl wie auch sonst ganz auf dem Boden der thomistischen Erkenntnispsychologie, welche die Abhängigkeit unseres geistigen Erkennens von der Sinneserfahrung für alle Erkenntnisinhalte hervorhebt und nur ausnahmsweise eine vorübergehende Erhebung des Menschengeistes in diesem Leben und zwar mit wunderbarer Suspension der Sinnes- und Phantasietätigkeit für möglich erklärt. Johannes von Kastl unterstreicht hier folgende Unterscheidung: Aliud est Deum per essentiam clare et beatifice videre quod solum est patriae. Aliud est divinitatem videre tamquam sub humanitatis nube in Christo Jesu et iterum est aliter Deum cognoscere intuitiva visione intellectuali et aliter affectuali experimentali sicut aliter cognoscere dulcedinem mellis visu aliter gustu. Quapropter propheta: gustate et videte quoniam suavis est dominus (fol. 148^{v} u. 149^{r}). Unser Mystiker legt angesichts der Unvollkommenheit unserer erdenmöglichen Beschauung Gottes einen ganz besonderen Nachdruck auf das mit der contemplatio innigst verbundene Element der Gottesliebe und fordert mit wärmsten Worten, wie sie nur aus einer liebeglühenden Seele hervorströmen können, zu feuerigen Akten und Affekten der Gottesliebe auf. Die mystische Vereinigung der Seele mit Gott nimmt den Charakter der notitia experimentalis et affectualis, der degustatio experimentalis an. Für Johannes von Kastl ist es eine tröstliche Wahrheit, daß etwas in höherem Maße geliebt werden kann als es erkannt wird. Für diesen Satz entnimmt er ausdrücklich die Begründung aus dem heiligen Thomas von Aquin (S. Th. 2 II. qu. 27 a. 4).

In den Gedankengängen des heiligen Thomas bewegen sich auch die Darlegungen des 11. Kapitels über die Wechselbeziehungen zwischen der vita activa und der vita contemplativa. Das 12. und letzte Kapitel handelt in eindringlichen Worten über die Beständigkeit und Beharrlichkeit in diesem beschaulichen Leben praktischer Christusmystik bis zum Lebensende und läßt uns noch einen sehnsuchtsvollen Blick werfen in die ewige Vollendung dieses Lebens durch die selige Gottvereinigung des Himmels. Die begeisterte mystische Sprache unseres Theologen, der all das was er schreibt, selbst tiefst erlebt hat, erreicht hier ihren Höhepunkt, ohne an theologischer Klarheit einzubüßen. Demütig bezeichnet sich der Verfasser am Schlusse als einen pictor caecus, als einen blinden Maler dieses geheimnisvollen Lebens und unterwirft seine Schrift ganz und gar der Autorität der Kirche.

Was die Quellen betrifft, die Johannes von Kastl in dieser Abhandlung zitiert, so bekundet er allenthalben die innigste Vertrautheit mit der Heiligen

Schrift und bringt anschließend an seine eigenen Darlegungen und zu deren Beleuchtung schöne Texte aus den Vätern, besonders aus Augustinus und Gregor d. Gr. bei. Aus der Frühscholastik zitiert er hauptsächlich Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor und Richard von St. Viktor und das schon von Albert d. Gr. und dem heiligen Thomas als pseudo-augustinisch erkannte, Alcher von Clairvaux zugehörende Schriftchen De spiritu et anima. Aus der Ära der Hochscholastik nennt und verwertet er nur den heiligen Thomas von Aquin. Ganz in der Auffassung des englischen Lehrers liegt auch die das ganze Büchlein durchherrschende Idee des adhaerere Deo, des Gottanhangens.

Die in Clm. 18195 sich unmittelbar an die Schrift De lumine increato anschließende kleinere Abhandlung gleichen Titels faßt die Gedanken der größeren Arbeit in einem tiefen innigen Gebete zusammen. Aus diesem Gebet spricht die tiefste Demut, die z. B. in folgenden Worten nach einem dem seelischen Erlebnis entsprechenden Ausdruck ringt: Ita e regione aversus a te factus sum vere malus peior pessimus vilissimus abiectissimus mihi ipsi aliisque onerosus inutilis et nocivus mente et corpore infirmus et pusillanimis stultus et fatuus insanus et iniquus erroneus et devius totius mendacii vanitatis et falsitatis obnoxius cadaver foetidum intolerabile et horrendum putridum et infectivum, immo et infamia ignominia parvipensio vilipensio derisio et miseria tota (fol. 150v).... Ut breviter ad unum dicam sub nomine et habitu religionis omnibus pessimis pessimus sed non solum vivis sed et multis dampnatis multitudine et magnitudine malitia et iniquitate supergressus. Im weiteren Verlaufe dieses Gebetes kommen die innigsten und rührendsten Bitten um die Vereinigung mit Gott, um das Gottanhangen. Ausdrücke wie: soli Deo intendere et adhaerere, ignitissimas affectiones et desideria inflammare, ardere, fervere, liquefieri, transformari usw. sind hier gehäuft, für alles Irdische will er caecus, surdus, mutus, mortuus sein. Das ganze Gebet ist innigste Christusmystik. Bis zum Ende seines Lebens will er mit Maria Magdalena zu den Füßen des mit Wunden und Blut bedeckten Jesus in demütiger Trauer weilen. Mit einem trostreichen Aufblick und Ausblick in die himmlische Seligkeit und in das Seelenleben der Verklärten findet dieses ergreifende Gebet seinen Abschluß.

Wir verlassen damit für diesmal den zu Unrecht vergessenen bayerischen Mystiker, der im weltfernen Benediktinerkloster Kastl am Ausgang des Mittelalters über Losschälung von aller Erdenanhänglichkeit, über Christus- und Passionsmystik und über Gottanhangen so ergreifend schön geschrieben. Es konnte nur in gedrängter Skizze sein literarisches Lebenswerk und der Grundcharakter seiner Mystik gezeichnet werden. Eine vollständigere Würdigung



seiner Persönlichkeit, aus der ein reiner ungetrübter Seelenadel, eine klare und zugleich tiefgründige Theologie und ein innig frommes Gemüt uns entgegentritt, und eine eingehende Beurteilung seiner Stellung in der Geschichte der Mystik muß künftigen Untersuchungen und Editionen überlassen bleiben.

XVII.

DIE DISPUTATIONES METAPHYSICAE DES FRANZ SUAREZ IN IHRER METHODISCHEN EIGENART UND FORTWIRKUNG.

I.

Die Restauration der Scholastik, welche im 16. Jahrhundert in Spanien von der Theologenschule zu Salamanca ausging, galt zu einem guten Teile auch der Form und Methode der philosophischen und theologischen Spekulation.[1] Franz von Vittoria, der große Organisator dieser scholastischen Renaissance, legte die theologische Summa des Aquinaten, dieses unerreichte Vorbild gedankenstrenger Systematik und kristallklarer Darstellungsweise, dem theologischen Unterricht zugrunde, suchte in seinen bisher ungedruckt gebliebenen Thomaskommentaren theologische Gründlichkeit und Tiefe durch eine gewählte humanistische Sprache und lichtvolle Darstellung dem Geschmacke seines Zeitalters anzupassen und zu empfehlen und verstand es endlich, durch einen positiv-historischen Zug, durch eine ausgebreitete Kenntnis und kritische Verwertung der gesamten wissenschaftlichen Tradition die Auswüchse einer übertriebenen einseitigen Dialektik zu beseitigen. Dieser Bund zwischen Scholastik und christlichem Humanismus blieb auch bei den Schülern des Franz von Vittoria, die mit einer seltenen Begeisterung und Hingebung an ihrem Meister hingen, bestehen. Dominikus Soto gibt in seinen Aristoteles-Kommentaren eine klare, allen Spitzfindigkeiten abholde, nicht selten auch selbständige Darstellung der aristotelisch-thomistischen Philosophie, in die er auch moderne, vorher von Buridan und Albert von Sachsen erörterte Fragen der Dynamik hineinverwebt. Melchior Cano, Schüler und Nachfolger Vittorias auf der Lehrkanzel zu Salamanca, hat in seinem klassischen Werk: De locis theologicis ein großangelegtes philosophisch-theologisches Reform-

[1] Über die Schule von Salamanca und über die spanische und portugiesische Scholastik vgl. Fr. Ehrle, Die vatikanischen Handschriften der Salmantizenser Theologen des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Scholastik. Katholik LXIV (1884, 2), 495 ff., 632 ff., LXV (1885, 1), 85 ff., 161 ff., 405 ff., 503 ff. A. Getino, El maestro Fr. Francisco de Vittoria. La Ciencia Tomista 1910—1912 (auch separat). Ferreira-Deusdado, La philosophie thomiste en Portugal. Revue néo-scolastique 1898, 305 ff. Zefirino Gonzalez, Historia de la Filosofia II, Madrid 1878. Gaston Sortais, Histoire de la philosophie ancienne, Paris 1912, 399 ff. M. De Wulf, Histoire de la Philosophie médiévale[5], Paris-Louvain 1925 II, 281—289.

programm entfaltet und die positiv-historische Theologie angebahnt.[2] Aus der Schule von Salamanca sind auch Bartholomaeus von Medina und Dominikus Banez hervorgegangen, deren Thomaskommentare sich zu einem vollständigen Kommentar zur theologischen Summa ergänzen. Nicht bloß auf Dominikanertheologen hat sich diese von Vittoria ausgehende Regeneration der Scholastik erstreckt, auch Angehörige anderer Orden haben in dieser Schule gelernt. Der Augustiner Luis von Leon ist ein Schüler von Melchior Cano. Auch Theologen der in die wissenschaftlichen Bewegungen mächtig eingreifenden Gesellschaft Jesu haben in Spanien teils unmittelbar, teils mittelbar diese Anregungen und Einwirkungen der Schule von Salamanca in sich aufgenommen und in ihren neugegründeten Studienzentren, besonders zu Coimbra, verwertet und weitergebildet. Der einflußreiche spätere Kardinal Franz Toletus ist ein Schüler des Dominikus Soto gewesen, seine Kommentare zur theologischen Summa und zu aristotelischen Schriften tragen in ihrer ganzen Einrichtung und Methode das Gepräge dieser Schule an sich. In Coimbra hat Petrus Fonseca, der „portugiesische Aristoteles", seinen großen Kommentar zur aristotelischen Metaphysik geschrieben, ebenda entstand auch der „Cursus Conimbricensis", ein in schönem Latein geschriebenes großangelegtes exegetisches Werk zu den aristotelischen Schriften, dessen Wert vor allem auch in der reichen Kenntnis und Verwertung der bisherigen Aristotelesliteratur und in selbständiger Durchdringung dieses gewaltigen Materials besteht. Das Gegenstück hiezu ist der vom Standpunkt der strengen Thomistenschule aus geschriebene „Cursus Complutensis", den etwas später die unbeschuhten Karmeliten zu Alcala herstellten.

Wir sind in dieser flüchtigen Zeichnung der wissenschaftlichen Zeitlage in die Ära eingetreten, in welcher die Scholastik der Jesuitenschule durch Gabriel Vasquez und Franz Suarez — vom methodischen Standpunkt besonders möchte ich diesen beiden großen Gestalten noch Ruiz da Montoya beigesellen[3] — ihren Höhepunkt erreicht hat.

Aus dem wissenschaftlichen Lebenswerk des Franz Suarez möchte ich seine: „Disputationes metaphysicae" herausheben und in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung in kurzen Strichen kennzeichnen. Hiezu werden wir vorerst kurz über Veranlassung und Zweck, über Aufbau und Inhalt, über Form und Art der philosophischen Einzeluntersuchung uns unterrichten müssen. So-

[2] Vgl. A. Lang, Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München 1925.

[3] Scheeben, Handbuch der Kath. Dogmatik I, Freiburg 1873, 451, will Ruiz da Montoya noch über Suarez stellen: „Viel gediegener war Ruiz († 1632), welcher in den von ihm vollendeten umfangreichen Traktaten an Erudition und Tiefe Suarez noch überholte."

dann wird es uns möglich sein, diejenigen Momente zu erkennen und hervorzuheben, welche philosophiegeschichtlich dieses Werk als methodisch bedeutsame, auch für die Folgezeit lehrreiche und einflußreiche Leistung erscheinen lassen.

Im zeitlichen und sachlichen Zusammenhang mit seinen umfassenden Kommentaren zur theologischen Summa sind die Disputationes metaphysicae des Suarez im Jahre 1597 zu Salamanca, zwei Foliobände, erschienen.[4] In einem Begleitwort an den Leser (Ratio et discursus totius Operis. Ad lectorem) wie auch im Prooemium erhalten wir Aufschluß über Veranlassung und Zweck dieses philosophischen Hauptwerkes. Im Prooemium verbreitet Suarez sich zunächst über die innigen Beziehungen zwischen der übernatürlichen Theologie und der Metaphysik. Die Metaphysik leistet ja der übernatürlichen Theologie von allen philosophischen und natürlichen Wissenschaften die vorzüglichsten Dienste, indem sie durch die Erkenntnis göttlicher Dinge sich am meisten dem Arbeitsgebiet der Theologie nähert und indem sie auch die allgemeinsten und höchsten natürlichen Prinzipien, welche alles Seiende umfassen und alles Wissen begründen und stützen, zum Gegenstand hat. Diese Tragweite der Metaphysik gerade für die Theologie ist für Suarez ein mächtiger Beweggrund, seine theologischen Arbeiten in der Erklärung des heiligen Thomas etwas zu unterbrechen und zurückzustellen, um die schon vor mehreren Jahren begonnenen Studien und Untersuchungen über Metaphysik in einem zusammenfassenden Werke zum Abschluß zu bringen. Es hatte sich ihm gerade bei seinen theologischen Vorlesungen und Veröffentlichungen das Bedürfnis gezeigt, die metaphysischen Voraussetzungen und Grundlagen der theologischen Spekulation eigens in einem großen zusammenhängenden Werke systematisch darzustellen. Seine Absicht geht dahin, eine perspektivische und systematische Behandlung des Gesamtgebietes der Metaphysik zu bieten, welche in ihrer ganzen Anordnung der inhaltlichen sachlichen Durchdringung des Gegenstandes wie auch der theologischen Abzweckung Rechnung tragen soll. Die Disputationes metaphysicae des großen spanischen Theologen sind in der Tat ein monumentaler Beweis dafür, daß eine tiefer eindringende theologische Spekulation ohne gründlichste Kenntnis der Metaphysik schlechthin unmöglich ist. In ähnlichen Gedankengängen bewegt sich auch das Geleitwort an den Leser, an dessen Spitze der Satz steht: Fieri nequit, ut

[4] Die Ausgaben der Disputationes metaphysicae, welche in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ungewöhnlich oft gedruckt worden sind, sind verzeichnet bei Backer-Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus VII, Brüssel 1896, 1662—1687. Ich benütze im Folgenden R. P. Francisci Suarez, Opera omnia. t. XXV u. XXVI, Paris, L. Vivès 1866. Diese zwei starken Quartbände sind ganz durch die Disputationes metaphysicae ausgefüllt.



quis theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta. Er rechtfertigt hier auch die Unterbrechung seiner Thomaskommentare mit dem Hinweis auf den hohen Wert, den die Metaphysik für die Ziele und Aufgaben der Theologie besitzt. Er will auch in diesem metaphysischen Werke keineswegs ausschließlich den Philosophen hervorkehren, sondern gelegentlich auch zu theologischen Fragen Stellung nehmen, insofern eben die metaphysischen Prinzipien für die Ergründung und Begründung theologischer Wahrheiten belangreich sind. Er deutet hier namentlich auf seine eingehende Erörterung der Vollkommenheiten Gottes hin, betont aber, daß er methodisch auch hier nicht die Grenzen der metaphysischen Betrachtungsweise überschritten habe.

Die Überzeugung, daß tieferes Verständnis der sachlichen Probleme wesentlich durch eine entsprechende Methode und Gruppierung des Stoffes bedingt sei, hat Suarez, wie er des weiteren ausführt, veranlaßt, mit der bisherigen Gepflogenheit, die metaphysischen Fragen an der Hand und in der Reihenfolge der aristotelischen Metaphysik zu behandeln, zu brechen. Mit Recht begründet er dies damit, daß nach dem seitherigen, an die aristotelischen Bücher über Metaphysik sich anschließenden Verfahren nur eine mehr zufällige, gelegenheitliche und sprunghafte Darstellung des Gesamtgebietes der Metaphysik möglich sei[5] Die systemlose literarische Art der Μεταφυσικά des Stagiriten, auf welche neuestens W. W. Jäger so kräftig den Finger gedrückt hat,[6] hat Suarez arg empfunden, er ist deswegen gesonnen, neue Wege einzuschlagen und eine sachlich zusammenhängende und einheitliche Untersuchung der metaphysischen Probleme vorzunehmen. Ausgangspunkt und einheitliche Richtschnur soll das Objekt, der eigentümliche Gegenstand der Metaphysik sein, worüber die einführende erste Disputatio möglichste Klarheit bringen will. Das ganze Werk zerfällt in zwei große Hauptteile. Der erste Hauptteil hat das Objekt der Metaphysik in seiner allgemeinsten und weitesten Fassung, nämlich das Sein als solches, die Eigenschaften und Ur-

[5] Ähnlich äußert sich Suarez auch zu Beginn der disputatio 2: Ut enim maiori compendio ac brevitate utamur, et conveniente methodo universa tractemus, a textus Aristotelici prolixa explicatione abstinendum duximus, resque ipsas, in quibus haec sapientia versatur, eo doctrinae ordine ac dicendi ratione, quae ipsis magis consentanea est, contemplari. Nam quod spectat ad Philosophi textum in his Metaphysicae libris, nonnullae partes eius parum habent utilitatis, vel quod varias quaestiones ac dubitationes proponat easque insolutas relinquat, ut in toto tertio libro, vel quod in antiquorum placitis referendis et refutandis immoretur, ut ex primo fere libro et ex magna parte aliorum constare facile potest, vel denique quod eadem quae in prioribus libris dicta fuerant, vel repetat vel in summam redigat, ut patet ex libro 11 et aliis.

[6] W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, Berlin 1912. W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923, 170—236.

sachen des Seins zu untersuchen. Der Ursachenlehre ist ein besonders breiter Raum zugewiesen, da dieselbe sehr schwierig und für die Theologie äußerst belangreich ist. Der zweite Hauptteil ist den Einteilungen und Besonderungen des Seins gewidmet, er hat sich zunächst mit der fundamentalen Einteilung des Seins in geschaffenes Sein und in ungeschaffenes göttliches Sein eingehend zu befassen, weiterhin hat er die Einteilung des Seins in die zehn aristotelischen Kategorien ausführlich zu untersuchen. So gibt Suarez in diesem Geleitwort eine kurze Übersicht über die Gliederung seines Werkes. Wir werden sogleich sehen, wie er des näheren diesen Plan im einzelnen ausgeführt hat. Am Schlusse dieses Geleitwortes sucht der methodisch feinempfindende Scholastiker einen Ausgleich zwischen der bisherigen kommentierenden Darstellung der Metaphysik und seiner eigenen selbständigen Schöpfung eines metaphysischen Systems, indem er seinem Werke einen: „Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis" voranstellt. In diesem sehr brauchbaren Index Aristotelicus wird der Gedankengang der einzelnen Kapitel vom ersten bis einschließlich zwölften Buch der Metaphysik (die beiden letzten Bücher nimmt er nicht mehr in den Bereich seiner Erörterung auf) in der Weise analysiert, daß die bei den einzelnen Kapiteln von den Kommentatoren gestellten Fragen aufgeführt und teilweise ausführlicher erörtert werden. Es haben sich schon seit Ende des 13. Jahrhunderts, wie ich im 3. Band der Geschichte der scholastischen Methode nachweisen werde, seit Petrus de Alvernia, dem Schüler des heiligen Thomas, zwei Methoden der Aristotelesexegese, die bei Thomas noch geeinigt sind, herausgebildet und von einander getrennt, eine Auslegung per modum commenti, eine kurze Paraphrase des aristotelischen Textes und eine Auslegung per modum quaestionis, eine mehr in selbständigen Problemstellungen sich betätigende Aristoteleserklärung. Bei Albert von Sachsen z. B. finden sich beide Arten der Aristoteleserklärung vertreten. Suarez hat hier die Auslegung per modum quaestionis vor Augen, die ja in der späteren Scholastik die überwiegende war und seiner ganz selbständigen vom Text und Kontext des Aristoteles losgelösten Darstellung der Metaphysik gewissermaßen die Wege geebnet hatte. In diesem Index zur aristotelischen Metaphysik erhalten bei einzelnen eingehender erörterten quaestiones die früheren Aristoteleserklärer: von den Griechen Themistius, Alexander von Aphrodisias u. a., von den Arabern Averroes und Avicenna, von den Scholastikern Albert d. G., Thomas von Aquin, Johannes von Janduno, Antonius Andreae, aus späterer Zeit Javellus und Soncinas, von den Humanisten Niphus das Wort. Der mehrfach eingeführte Aristoteleskommentar des Alexander Halensis stammt in Wirklichkeit von Alexander von Alessandria. Mit besonderem Vorzug wird allseits Thomas von Aquin verwertet, wie die Wen-

dungen: recte advertit D. Thomas, exponit optime D. Thomas usw. bekunden. Die Konkordanz zwischen der Reihenfolge der aristotelischen Metaphysik und seinen eigenen Disputationes metaphysicae stellt Suarez dadurch her, daß er bei den einzelnen quaestiones dieses Index auf die betreffende Stelle der Disputationes metaphysicae verweist.

Wenn wir nun etwas auf Inhalt und Aufbau des großen metaphysischen Werkes selbst eingehen sollen, müssen wir ein wenig ausführlicher bei der ersten einführenden disputatio: De natura primae philosophiae seu metaphysicae verweilen, welche in sechs sectiones eine tiefschürfende Einführung in die metaphysische Wissenschaft gibt und dadurch für den Aufbau des Ganzen grundlegend ist. Die erste sectio befaßt sich mit dem obiectum metaphysicae und gibt zunächst ein ausführlich historisch-kritisches Referat über sechs verschiedene Lösungsversuche (opiniones) dieser Fundamentalfrage nach dem Objekt der Metaphysik. Seine eigene Lösung spricht sich in der These aus: Dicendum est ergo, ens inquantum ens reale esse obiectum adaequatum huius scientiae. Diese weite Fassung des Gegenstandes der Metaphysik bedeutet jedoch, wie die zweite sectio dartut,[7] keine Verflüchtung der Spezialwissenschaften. Suarez versteht es hier vortrefflich, zwischen Metaphysik und Spezialwissenschaften eine Abgrenzung zu machen und den letzteren ihre Selbständigkeit und Eigenart zu belassen. Hiebei schließt er sich auch der aristotelisch-scholastischen Lehre von den Stufen der Abstraktion an, durch welche der Unterschied von Physik, Mathematik und Metaphysik bedingt ist. Die dritte sectio erörtert die Frage, ob die Metaphysik nur eine Wissenschaft sei. Hier kommt auch als Ergebnis der bisherigen Untersuchungen die Definition der Metaphysik zum Abschluß: Definiri potest metaphysicam esse scientiam quae ens, inquantum ens seu inquantum a materia abstrahit secundum esse, contemplatur. Die folgenden sectiones (4 bis 6) beleuchten Aufgabe, Wert und Würde der metaphysischen Wissenschaft noch näher.

Nach dieser Einführung beginnt mit disp. 2 die Darstellung der Metaphysik selbst, zuerst mit einer eingehenden Exposition des Seinsbegriffes (disp. 2). Von disp. 3 bis einschließlich disp. 11 werden die passiones entis, die transzendentalen Eigenschaften des Seins mit großer Ausführlichkeit erörtert. Nachdem in disp. 3 über die passiones entis im allgemeinen gehandelt und dabei zugleich auch das auf den allerallgemeinsten Begriffen aufgebaute Kontradiktionsprinzip erläutert ist,[8] wird von disp. 4 bis disp. 7 die Lehre von

[7] Utrum metaphysica versetur circa res omnes secundum proprias rationes earum.

[8] disp. 2 sect. 3: Quibus principiis demonstrari possint passiones de ente et an inter ea hoc sit primum: Impossibile est idem simul esse et non esse.

der Einheit entwickelt. Hier erhalten wir Einblick in die Auffassung des Suarez vom Unum im allgemeinen (disp. 4), in seine Lehre von der individuellen Einheit und vom Individuationsprinzip (disp. 5), die in neun sectiones in selbständiger Weise dargelegt wird, in seine Universalienlehre (disp. 6: De unitate formali et universali), schließlich in die verschiedenen Arten der Unterschiede (disp. 7). Disputatio 8 gilt der Lehre von der Wahrheit, disp. 9 erörtert die Falschheit, wobei gute erkenntnistheoretische Bemerkungen über die Irrtumsquellen, über die evidentia apparens und über die Hemmnisse des Wahrheitserkennens mit einfließen. Die disp. 10 und 11 befassen sich mit dem transzendentalen Gutsein und dem Übel.

Mit disp. 12 beginnt der zweite Abschnittt des ersten Hauptteiles, die Ursachenlehre. In der einleitenden disp. 12: De causis entis in communi wird auch die Behandlung der Ursachenlehre in der Metaphysik, nicht in der Physik gerechtfertigt.[9] Disp. 13 und 14 haben die causa materialis, disp. 15 und 16 die causa formalis zum Gegenstande. Von disp. 17 bis disp. 22 erstreckt sich die Theorie der Wirkursache mit besonderer Unterstreichung der schöpferischen, erhaltenden und mitwirkenden Tätigkeit der causa prima (disp. 20 bis 22). In den disp. 23 und 24 wird über die causa finalis, in disp. 25 über die causa exemplaris gehandelt. Dieser Abschnitt, wie der ganze erste Hauptteil, schließt mit Erwägungen über die Beziehungen der Ursachen zu den Wirkungen (disp. 26) und über das gegenseitige Verhältnis der Ursachen (disp. 27).

Der zweite Band und Hauptteil der Disputationes metaphysicae stellt an die Spitze die Einteilung des Seins in das schlechthin unendliche und in das endliche Sein (disp. 28). Bezüglich des unendlichen oder göttlichen Seins wird in einer tiefgründigen metaphysischen Gotteslehre dargestellt, was die natürliche Menschenvernunft vom Dasein (disp. 29) und vom Wesen und den Eigenschaften (disp. 30) Gottes erkennen kann. Die übrigen disputationes sind der Metaphysik des ens finitum gewidmet. Nachdem über Wesen und Dasein des endlichen geschaffenen Seins im allgemeinen gehandelt ist (disputatio 31) und die Gliederung dieses Seins in Substanz und Akzidenz begründet ist (disp. 32), erhalten wir von disp. 33 bis 36 eine eingehende Substanzmetaphysik. Mit disp. 37 treten wir in die ausgedehnte Metaphysik der Akzidentien ein, die sich zuerst mit dem Akzidens im allgemeinen (disp. 38) und mit der Ableitung und Gliederung der neun Kategorien des Akzidens

[9] Nam licet physicus de causis disputet, id tamen est nimis contracte et imperfecte, quatenus ratio causae in physica materia vel cum aliquo motu aut physica mutatione exercetur; ratio antem causae universalior est et abstractior; nam secundum se abstrahit a materia tam sensibili quam intelligibili; et ideo propria eius consideratio ad metaphysicum pertinet. Disp. 12 (Einleitung).



(disp. 39) befaßt und dann über die einzelnen Akzidentien ausgedehnteste Überlegungen anstellt. Die disp. 40 und 41 erörtern die Quantität, die disputationes 42 bis 46 unterrichten über die Kategorien der Qualität, wobei besonders eingehend die schwierige Habituslehre (disp. 44) erläutert wird. Die Metaphysik der Relationen findet in den nicht weniger als 17 sectiones der disp. 47 eine erschöpfende Behandlung. Die disp. 48 und 49 verbreiten sich über actio und passio, die beiden nächsten disputationes geben eine eingehende Zeit- und Raumlehre, auch situs und habitus beanspruchen zwei naturgemäß kürzere disputationes (52 und 53). Die letzte disputatio (disp. 54) des gewaltigen Werkes handelt de entibus rationis. Die Gedankendinge gehören zwar nicht zum Arbeitsbereich der Metaphysik, sind jedoch für das volle Verständnis der metaphysischen Grund- und Stammbegriffe von hoher Wichtigkeit. So enthüllen sich uns die Disputationes metaphysicae des Suarez als ein wohldurchdachtes und klar geordnetes System der Metaphysik und hiedurch als eine selbständige Tat, deren geschichtliche Tragweite wir sogleich weiter unten würdigen werden. Zuvor noch ein Wort über Form und Art der philosophischen Einzeluntersuchung in den Disputationes metaphysicae.

Wenn wir die einzelnen disputationes in ihrer Struktur näher betrachten, so fällt uns sofort der ausgesprochen historisch-positive Zug in die Augen, der sich in dem gewissenhaften kritischen Referat über die bisherigen Lösungsversuche der betreffenden Frage ausspricht. Allüberall werden zuvor die vorhandenen sententiae oder opiniones mit ihren fundamenta vorgeführt, geprüft und für die eigene definitive Problemlösung verwertet. Der von Aristoteles zu Beginn des dritten Buches der Metaphysik ausgesprochene methodische Grundsatz, daß der Philosoph zu seiner eigenen Urteilsbildung gleich einem Richter zuvor die verschiedenen Ansichten und deren Begründung an- und abhören müsse, ist von Suarez im umfassenden Sinn in die Tat umgesetzt worden. Der große spanische Jesuit wandelt hier auf den Wegen des Stagiriten und des Aquinaten selbst, welche die Geschichte des Problems für die eigene Beantwortung desselben ausgenützt haben, und steht auch unter dem Einfluß der mit Franz von Vittoria gerade in Spanien einsetzenden positiv-historischen Fundamentierung der scholastischen Spekulation. Es ist wirklich staunenswert, welche Fülle von Autoren in den Disputationes metaphysicae studiert und zitiert sind. Ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben, sei dieses gewaltige Quellenmaterial im raschen Überblick gruppiert. Ich will von der Kenntnis der Patristik und besonders der augustinischen Werke, die naturgemäß in den Thomaskommentaren des Suarez noch mehr zutage tritt als hier, absehen und sogleich auf seine Vertrautheit mit der griechischen Philosophie hinweisen. Außer Aristoteles, über dessen schwie-

rigere und umstrittene Lehrpunkte er mehrfach Einzeluntersuchungen anstellt, ist die Literatur der griechischen Aristoteleskommentatoren: Themistius, Alexander von Aphrodisias, Simplicius, Ammonius, Joh. Philoponus reichlich herangezogen. Die Kenntnis der platonischen Schriften ist eine umfassendere als bei den mittelalterlichen Denkern, wie auch die Einsicht in die Enneaden Plotins diesen gegenüber einen Vorsprung und Fortschritt bedeutet. Für die platonische Philosophie ist auch der von Marsilius Ficinus, später auch von Lambinus übersetzte Liber de doctrina Platonis berücksichtigt. Weitere von Suarez zitierte antike Philosophen sind Plutarch, Proklus und Boethius. Mehrfach wird zur Darstellung der antiken Gedankenwelt das Werk De perenni philosophia des Steuchus Eugubinus benützt. Ungemein ausgedehnt ist die Kenntnis der Scholastik, die von den Zeiten Anselms von Canterbury bis zu den zeitgenössischen Autoren vor dem prüfenden Geistesauge des Suarez in ihren Lehrschattierungen auftaucht. Es braucht kaum eigens erwähnt zu werden, daß die für die Scholastik so einflußreiche arabisch-jüdische Philosophie in ihren Hauptvertretern ihm bekannt ist. Der Übergang von der Frühscholastik zur Hochscholastik ist durch Wilhelm von Auxerre repräsentiert. Von den Schulen und Richtungen der Scholastik ist Suarez die Schule Alberts d. Gr. nur in Albert selber bekannt, da dessen Schüler ungedruckt geblieben und dem wissenschaftlichen Bewußtsein des endigenden 16. Jahrhunderts entschwunden waren. Am ausgiebigsten ist ohne Zweifel die Thomistenschule zu Rate gezogen. Aus den unerschöpflichen metaphysischen Quellen der Werke des heiligen Thomas von Aquin wird allenthalben geschöpft. Von den älteren Thomisten begegnen uns Hervaeus Natalis und Petrus von Palude. Die Thomistenschule des 15. Jahrhunderts ist durch Johannes Capreolus, Paulus Soncinas und Dominikus von Flandern vertreten. Der Kommentar des letzteren zur aristotelischen Metaphysik und zugleich auch zum Metaphysikkommentar des Aquinaten, wohl das bedeutendste Werk der Dominikanerschule dieser Art, das später auch von Christian Wolff benützt ist, ist von Suarez vielerorts herangezogen. Ins 16. Jahrhundert reicht schon der Thomist Chrysostomus Javellus hinein. Aus dem 16. Jahrhundert werden die Dominikanertheologen Kardinal Cajetan, Sylvester Prierias, Franz Sylvestris von Ferrara, Konrad Koellin, Diego de Deza, Diego de Astudillo, Dominikus Soto und Bartholomaeus Medina zitiert. Aus der alten Franziskanerschule kommen Alexander von Hales in seiner theologischen Summa, Bonaventura und Richard von Mediavilla zu Wort. Zu Duns Skotus nimmt Suarez fast in allen Fragen Stellung, teils im ablehnenden, teils auch im zustimmenden Sinne. Von den älteren Skotisten sind Franz von Mayronis, Antonius Andreae, Johannes von Bassolis, von

den späteren Skotisten Antonius Trombetta, Lychetus von Brescia und der berühmte Theologe des Trienter Konziles Andreas Vega verwertet. Oftmals tritt Heinrich von Gent auf. Die Ägidische Schule kommt durch Ägidius von Rom, Thomas von Straßburg und dem allerdings Ockham sich nähernden Gregor von Rimini zur Geltung. Durandus und Petrus Aureoli bereiten den spätscholastischen Nominalismus (Terminismus) vor. Aus diesen nominalistisch gerichteten Kreisen kennt Suarez Ockham, Marisilius von Ingben, Albert von Sachsen, Adam Goddam, Johannes Major, Gabriel Biel, Jakob Almainius. Eine Persönlichkeit für sich ist Dionysius Carthusianus, dessen Sentenzenkommentar einen deutlichen positiv-historischen eklektischen Zug mit starkem thomistischen Einschlag aufweist. Sehr vertraut zeigt sich Suarez mit dem lateinischen Averroismus der späteren Seholastik, der durch Johannes von Janduno und durch die Averroisten in Padua Paulus Venetus, Cajetanus von Thiene, Alexander Achillinus, Zimara, Augustinus Niphus repräsentiert ist. Die Renaissancephilosophie spricht durch Marsilius Ficinus, Picus von Mirandula, Julius Serenius von Brescia zum Leser der Disputationes metaphysicae. Auch in der medizinischen und naturwissenschaftlichen Literatur weiß Suarez Bescheid. An Medizinern kennt er Galenus und Thomas de Garbo, der im 14. Jahrhundert eine Summa medicinalis schrieb. Als Autoren, die weniger philosophisch gerichtete Theologen waren und keiner eigentlichen Schule zuzurechnen sind, sind noch der Abulensis (Alphonsus Tostatus) und der Zeitgenosse des Suarez, Michael de Palacios zu nennen. Schließlich haben auf die Metaphysik des Suarez noch seine eigenen Ordensgenossen Franz Toletus, Petrus Fonseca und die Verfasser des Cursus Conimbricensis durch ihre Aristoteleskommentare Einfluß ausgeübt. Namentlich war der große Metaphysikkommentar des Petrus Fonseca eine wichtige Vorlage. Gelegentlich ist schließlich auch noch Kardinal Bellarmin zitiert.

So hat denn Suarez in seinen Disputationes metaphysicae die ganze bisherige Literatur über die einzelnen Probleme mit staunenswerter Erudition herangezogen. Seine Arbeitsweise gemahnt an diejenige seines Lehrers in Salamanca, Henrico Henriquez, dessen Summa theologiae moralis nach der historisch-positiven Seite äußerst reichhaltig ist. Suarez hat die oben angeführten Autoren nicht bloß zitiert, sondern in der Regel deren Lehrstandpunkt ausführlich dargelegt, so daß wir uns ein klares Bild von den verschiedenen scholastischen Theorien machen können. Wie er an der Hand der Texte die verschiedenen opiniones klar und deutlich vorlegt, so prüft er auch sine ira et studio die Begründung und Tragkraft dieser Anschauungen. Man hat mit Recht die Disputationes metaphysicae des Suarez als verlässiges und instruktives Repertorium der scholastischen Lehrmeinungen und Lehrverschieden-

heiten auf metaphysischem Gebiete angesprochen. Franz Brentano verweist in seinem Buche: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles denjenigen, welcher „die große Mannigfaltigkeit der Ansichten verschiedener Aristoteliker im Mittelalter historisch kennen zu lernen wünscht, auf Franc. Suarez, disputationes metaphysicae".[10] Überraschend ist es, daß gerade Arthur Schopenhauer mehrfach auf die Disputationes metaphysicae des Suarez Bezug nimmt. Er zitiert dieselben in seinem Hauptwerk: Die Welt als Wille und Vorstellung und in seiner Kritik der Kantischen Philosophie.[11] In seiner Abhandlung über den Satz vom wahren Grunde sagt er bezüglich der Einteilung der Ursachen[12]: „Wie dies auch zu besehen aus Suarez disputationes metaphysicae, diesem wahren Kompendio der Scholastik disp. 12 sect. 2 n. 3." In seinen Fragmenten zur Geschichte der Philosophie bemerkt er[13]: „Erklärungen der forma substantialis findet man im Skotus Erigena de divis. nat. l. III p. 139; im Giordano Bruno della causa und ausführlich in den disputationibus metaphysicis des Suarez (disp. 15, sect. 1), diesem echten Kompendio der ganzen scholastischen Weisheit, woselbst man ihre Bekanntschaft zu suchen hat, nicht aber in dem breiten Geträtsche geistloser deutscher Philosophieprofessoren, dieser Quintessenz aller Schalheit und Langweiligkeit."

Suarez geht in der Exposition der verschiedenen Theorien nicht auf, er erschöpft sich nicht in referierend-kritischer Arbeit. Diese ist für ihn nur Mittel und Weg zur selbständigen konstruktiven Darstellung des metaphysischen Systems, zur Bildung eines eigenen Urteils in den einzelnen Problemen. In diesem selbständigen konstruktiven Teil seiner metaphysischen Einzelunternehmungen gewahren wir als hervorstechende methodische Züge Ausführlichkeit, Sachlichkeit, d. h. scharfsinniges Eindringen und Vordringen zu dem den Problemen zugrundeliegenden Sachverhalt, schließlich klare, lichtvolle, gut lesbare Anordnung und Entwicklung der Gedanken- und Beweisgänge. Die Disputationes metaphysicae des Suarez sind wohl die ausführlichste systematische Darstellung der Metaphysik, die es überhaupt gibt. Wir werden über die Probleme nach allen Seiten unterrichtet, in deren Zusammenhänge, Schwierigkeiten, Lösungen und Verzweigungen gründlich eingeweiht. Dabei wirkt diese Ausführlichkeit keineswegs erdrückend und verwirrend, da die strenge Einstellung auf die Sache den wahrheitsuchenden Geist des Lesers fesselt

[10] Franz Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Freiburg 1862, 3 Anm.

[11] Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke, herausgegeben von E. Grisebach, I, 166, 540, 611.

[12] A. a. O. III, 20.

[13] A. a. O. IV, 70.

und da die aufgebotene Denkenergie in den tieferen Kern der Probleme einführt. Suarez begnügt sich nicht mit Erklärung und Aneinanderreihung von Definitionen, Distinktionen und Formeln, er will den Leser nicht bloß zum Verständnis von Bedeutungen, sondern zur Erkenntnis von Sachverhalten führen. Die Darstellung ist sehr klar, übersichtlich und lichtvoll. Der Zusammenhang der einzelnen Probleme (ordo disputationis) wird überall gezeigt, der Kernpunkt des Problems und die Wurzel der Schwierigkeit (Ratio dubitandi, difficultas quaestionis, punctus difficultatis usw.) wird klar und unzweideutig aufgedeckt, der historisch-kritische Bericht über die vorhandenen Lehrmeinungen und deren Gründe (fundamenta) ist möglichst übersichtig gestaltet, die eigene selbständige Lösung des Problems wird stufenweise, Schritt für Schritt angestrebt, die aufgestellte These wird zum leichteren Verständnis oft in einzelne Momente zerlegt. So sind denn die Disputationes metaphysicae gerade in ihrer Ausführlichkeit, strengen Sachlichkeit und lichtvollen Klarheit ein Werk, das in methodischer Hinsicht den besten Eindruck macht. Die strenge Sachlichkeit und ungestörte Objektivität gemahnt an die Darstellungsweise des heiligen Thomas von Aquin, wie ja auch das Gott und der Wahrheit hingegebene Seelenleben, der stille und tiefe Seelenadel des großen spanischen Theologen der Innenwelt eines heiligen Thomas oder Bonaventura ähnlich ist.[14] An Kürze und Präzision und zugleich Inhaltsfülle des Ausdruckes steht er allerdings hinter diesen Scholastikern zurück. Der Lapidarstil der Thomasschrift De ente et essentia oder von Bonaventuras Itinerarium mentis ad Deum ist weniger seine literarische Art.

Die genannten Vorzüge der Schriften des Suarez, speziell seiner Disputationes metaphysicae, werden allgemein, auch außerhalb der katholischen Philosophie und Theologie anerkannt. Für Hugo Grotius ist Suarez ein „tantae subtilitatis theologus ac philosophus, ut vix quemquem habeat parem".[15] Karl Werner, der verdienstvolle Biograph des Suarez, schreibt[16]: „Man übertreibt nicht, wenn man sagt: Suarez sei der klarste Kopf unter den theologisch Gebildeten seiner Zeit gewesen. Neben der Klarheit fehlte es nicht an Tiefe, und diese beiden Eigenschaften geben im Bunde mit der Umsicht eines gründlichen Fleißes seinen theologischen Arbeiten ein Maß und eine Rundung,

[14] Über das Innenleben von Suarez vgl. außer älteren Biographien K. Werner, Franz Suarez II, 85ff. und namentlich Raouel de Scoraille S. J., François Suarez de la Compagnie des Jésus. D'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux. 2 Bde., Paris 1912.

[15] Grotius ep. 154 Joanni Cordesio.

[16] K. Werner, Franz Suarez, Regensburg 1865, I, 91. Werner führt S. 90 auch ältere Urteile über Suarez an, desgleichen auch Hurter, Nomenclator III³, 383.

durch welche sie sich den klassischen Hervorbringungen ersten Ranges würdig zur Seite stellen." In dem sehr kompetenten Urteil Scheebens[17] ist Suarez „der fruchtbarste aller neueren Scholastiker, zugleich ausgezeichnet durch Klarheit, Besonnenheit, Tiefe und Umsicht". Der Dominikanerkardinal Franz Zephyrinus Gonzalez urteilt über das philosophische Hauptwerk seines spanischen Landsmannes folgendermaßen[18]: „Sein Werk der Metaphysicarum Disputationum zeigt mehr als irgend ein anderes die ganze Kraft seiner Intelligenz und würde für sich allein genügen, um zu beweisen, daß in Hinsicht der metaphysischen Wissenschaften die scholastische Philosophie und ganz besonders die des heiligen Thomas die moderne Philosophie gar nicht zu beneiden braucht."

Um einen der angesehensten modernen Philosophen und Philosophiehistoriker zu vernehmen, so zollt W. Windelband den methodischen Vorzügen des Doctor eximius hohes Lob[19]: „Suarez war ein bedeutender Schriftsteller, klar, scharfsinnig, sicher und von großer Fähigkeit einer lichtvollen Disposition der Gedanken; auch übertrifft er in der sprachlichen Form die meisten älteren Scholastiker beträchtlich; aber in dem Inhalt seiner Lehre ist er ebenso durch die Überlieferung gebunden, wie dies bei dem großen Sammelwerke der Jesuiten von Coimbra sich von selbst versteht." An einer anderen Stelle äußert sich W. Windelband also[20]: „Aber so fein, so durchsichtig und wirksam dessen Darstellungen waren, sie beschränkten sich doch ebenso wie die zahlreichen geringeren literarischen Erscheinungen derselben Richtung auf eine Erneuerung des Thomismus." Auch in Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie wird Suarez als ein Denker anerkannt, „dessen Darstellung in seinen philosophischen Werken eine systematisch wohlgeordnete ist und sich durch Klarheit auszeichnet". Außerdem wird hier noch hervorgehoben, daß „Suarez namentlich durch seine Metaphysik bedeutenden Einfluß auf philosophischem Gebiet ausgeübt hat".[21]

Die methodischen Vorzüge der Disputationes metaphysicae des Suarez werden in ihrer Wirkung verstärkt durch das flüssige und gefällige Latein, in welches diese schwierigen Gedanken- und Beweisgänge gekleidet sind. „Es war," so bemerkt K. Werner[22] mit Recht, „der gereinigte und geläuterte

[17] Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, I, 451.

[18] Franz Zephyrinus Gonzalez, Die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin, übersetzt von C. J. Nolte, Regensburg 1885 I, 82.

[19] W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie[6], Tübingen 1912, 304.

[20] W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie[5], I, Leipzig 1911, 2 Anm.

[21] Fr. Überweg-M. Frischeisen-Köhler, Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts[11], Berlin 1913, 4.

[22] K. Werner, Thomas von Aquino II, Geschichte des Thomismus. Regensburg 1859, 491.

Peripatetismus, also eben dasjenige, was die Gemäßigteren unter den gegen die entartete Scholastik eifernden Humanisten, ein Ludwig Vives, Rud. Agricola, Jakob Faber u. a. eigentlich gesucht und begehrt hatten, aus sich jedoch mit den Mitteln humanistischer Bildung und Gelehrsamkeit ohne nähere Kenntnis der traditionellen scholastischen Auslegung niemals erreicht haben würden."

Daß die Disputationes metaphysicae des großen spanischen Jesuiten in ihrer ganzen Anlage und Struktur, in ihrem Reichtum an Ideen und verarbeiteten Materialien, in ihrer formalen Ausführung ein äußerst eindrucksvolles Werk gewesen sind, läßt sich daraus erkennen, daß gerade auch nichtkatholische Philosophenkreise des 17. Jahrhunderts unter dem Einfluß dieses Werkes gedacht und gearbeitet haben.[23] Der protestantische Philosoph Heerboord in Leiden († 1659) feiert Suarez als omnium metaphysicorum papa atque princeps und ist der Anschauung, daß alle kürzeren und geordneter geschriebenen Metaphysiken der damaligen Zeit von ihm beeinflußt seien.[24] Der angesehene protestantische Philosoph Joachim Jungius († 1657) beschäftigte sich nach 1606 an der Universität Rostock unter Leitung des protestantischen Theologen Johannes Skelerus mit scholastischer Philosophie im Anschluß an die Disputationes metaphysicae des Suarez und disputierte unter dem Vorsitze dieses Theologen zweimal De Dei naturali cognitione und De potentia activa. Guhrauer, der Biograph des Jungius, schreibt[25]: „Die Lehrbücher des spanischen Jesuiten Suarez setzten sich auf protestantischen Universitäten in dem Ansehen fest, welches sonst Melanchthon einnahm und das zieht sich bis in die Zeit hinab, als Leibniz auf der Universität seiner Vaterstadt Philosophie studierte." Der reformierte Theologe Jacob Revius (de Reves † 1658), ein Gegner der cartesianischen Philosophie, veröffentlicht 1644 zu Leiden: Suarez repurgatus sive Syllabus Disputationum Metaphysicarum Francisci Suarez S. J. Theologi cum notis, quibus quae ab Auctore tradita sunt, ubi opus est, illustrantur aut defenduntur, quae vero in Philosophiam ac praecipue in Theologiam peccavit iudicantur et refelluntur. Auch die protestantischen Theologen Valentin Veltheim in Jena († 1700), der theologische Gegner Pufendorfs, und Johann Joachim Zentgrav in Straßburg kannten und benützten die Philosophie des Suarez. Dem ersteren wurde vorgeworfen, daß er in der Moral St. Thomas als das Haupt, in der Metaphysik Suarez als Papst und

[23] Vgl. über diesen Einfluß des Suarez speziell auf die Philosophie des deutschen Protestantismus das vorzügliche Werk von P. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921, 287 ff. L. Mahieu, François Suarez. La philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie, Paris 1921, 508—524.

[24] Freudenthal, Spinoza und die Scholastik. Philosophische Aufsätze, E. Zeller gewidmet, Leipzig 1887, 91 ff.

[25] Guhrauer, Joachim Jungius und sein Zeitalter. Stuttgart 1850, I, 12.

Vasquez, Sanchez, Molina, Valentia und die Conimbricenser als der Unsterblichkeit würdige Männer ansehe.[26] Diese Mitteilungen über die Einwirkung der Metaphysik des Suarez auf die „Scholastik" der protestantischen Philosophie und Theologie ließen sich noch erweitern. Petersen,[27] der diesen Einwirkungen des Suarez auf die deutsche protestantische Philosophie in sorgfältiger Spezialforschung nachgegangen ist, macht noch auf eine Reihe von Persönlichkeiten aufmerksam, bei welchen diese Einwirkung sich wahrnehmen läßt. Ernst Sonner in Altdorf steht in seinem Kommentar zur aristotelischen Metaphysik, Clemens Timpler, Professor am Gymnasium zu Steinfurt, in seinem System der Metaphysik unter dem methodischen und inhaltlichen Einfluß des spanischen Scholastikers. Besonders deutlich und nachhaltig ist diese Einwirkung bei dem Gießener Professor Christoph Scheibler († 1653), dem man auch den Namen des protestantischen Suarez beilegte. Sein Opus metaphysicum, das auch in Oxford nachgedruckt wurde, verhalf den Anschauungen des Spaniers auf den protestantischen Universitäten zum stärksten Einfluß. Die Theorematum Metaphysicorum Exercitationes des Wittenberger Professors Jakob Martini, das Epitome metaphysices des Hennig Arnisaeus, die Conclusiones des Helmstädter Dozenten Konrad Horn verraten eine vielfache Anlehnung an die Disputationes metaphysicae des Suarez. An der Universität Jena haben Daniel Stahl († 1654) und Johannes Stier († 1648) das Werk des spanischen Jesuiten benützt. Stier bezeichnet Suarez als communis ille omnium metaphysicorum doctor ac magister.

Gehen wir nun nach dieser allgemeinen Charakteristik der Disputationes metaphysicae nach Veranlassung und Zweck, Inhalt und Aufbau und nach Form und Art der philosophischen Darlegung und Darstellung daran, die einzelnen Momente ins Auge zu fassen, welche dieses Werk philosophiegeschichtlich als eine methodisch bedeutsame und für die Folgezeit wegweisende Leistung erscheinen lassen.

II.

Der erste Gesichtspunkt, unter welchem die Disputationes metaphysicae des Suarez philosophiegeschichtlich als eine methodisch bedeutsame und für die Folgezeit einflußreiche Erscheinung sich uns darstellen, ist die in denselben vollzogene Loslösung von der Gedankenfolge der aristotelischen Metaphysik und der Aufbau einer selbständig gegliederten Metaphysik. Die Disputationes metaphysicae des Suarez bedeuten den Übergang von den Metaphysikkommentaren zu den selbständigen Metaphysiklehrbüchern. Ja wir können

[26] K. Werner, Franz Suarez II, 257 u. 258.
[27] Petersen, a. a. O. 285 ff.

hier auch den Übergang von der kommentierenden Darstellung des ganzen philosophischen Gebietes, von den Aristoteleskommentaren zu systematisch geordneten Lehrbüchern und Handbüchern, zu den Cursus philosophici, zu den Summae philosophiae wahrnehmen. Suarez hat auch in der Psychologie den bisherigen Modus des Aristoteleskommentars verlassen und in seinen fünf Büchern De anima seine selbständig gegliederte Seelenlehre geschaffen.

Ein philosophiegeschichtlicher Blick von rückwärts und vorwärts wird uns die Richtigkeit des soeben Gesagten erweisen.

In der Hochscholastik hat die Darstellung der Metaphysik gar bald die Gestalt von Kommentaren zur aristotelischen Metaphysik angenommen. Doch finden sich auch vereinzelte Beispiele einer selbständigen Bearbeitung der metaphysischen Probleme. Das größte Beispiel einer selbständigen Metaphysik aus der Ära der Hochscholastik ist die Metaphysica des Oxforder Franziskanertheologen Thomas von York († 1260).[28] Von den kleinen perspektivischen Darstellungen der metaphysischen Hauptfragen ist das Opusculum De ente et essentia des heiligen Thomas der unerreichte, viel nachgeahmte und mehrmals kommentierte Typ. Zu umfassenden Darstellungen der Metaphysik finden wir in der Schule Alberts d. Gr., deren literarische Formen sich freier gestalteten, größere Versuche. So ist das vierte Buch der Summa Ulrichs von Straßburg eine selbständige Darstellung der Seinslehre. Eine große philosophische Summe des bisher bloß durch Predigten bekannten Mystikers Nikolaus von Straßburg, die ich in der vatikanischen Bibliothek entdeckt habe, behandelt aufs ausführlichste metaphysische Probleme der Ursachenlehre. Die scholastische Metaphysik des 14., 15. und 16. Jahrhunderts weist im großen und ganzen nur Kommentare zur aristotelischen Metaphysik auf, welche teils (per modum commenti) den aristotelischen Text paraphrasierten, teils (per modum quaestionis) mit selbständigen Fragestellungen den Inhalt der Metaphysik des Stagiriten erschlossen. In den Aristoteleskommentaren, die Suarez unmittelbar vorangingen, ist die Stellung gegenüber der Textvorlage, die jetzt auch im griechischen Original gekannt ist, eine selbständigere geworden, ohne daß jedoch von der Reihenfolge der aristotelischen Bücher abgegangen wurde. Ein Beispiel ist der schon genannte große Metaphysikkommentar des Jesuiten Petrus Fonseca, der zuerst immer das betreffende Kapitel des Aristoteles kurz paraphrasiert, dann aber in ausführlichen quaestiones und sectiones selbständig die metaphysische Gedankenwelt des griechischen Philosophen bearbeitet, aber durch die Reihenfolge der aristotelischen Bücher an der eigenen Systembildung gehindert ist.

[28] Vgl. M. Grabmann, Die Metaphysik des Thomas von York, Festgabe für Cl. Baeumker, Münster 1913, 181—193.

Da haben nun die Disputationes metaphysicae des Suarez, deren systematischen Aufbau wir oben skizziert haben, umgestaltend und wegweisend eingegriffen und die Ära selbständiger Philosophiehandbücher im großen Stil heraufgeführt. Es haben wohl noch die Aristoteleskommentare etwas weitergedauert. Es sei hier nur an den Metaphysikkommentar des Thomisten Franciscus de Arauxo († 1664) und an den mit Recht hochgeschätzten Kommentar zum ganzen Aristoteles aus der Feder des Jesuiten Sylvester Maurus († 1687) erinnert. Letzterer hat allerdings in seinen Quaestiones philosophicae auch ein selbständiges Lehrbuch der Philosophie hinterlassen.

Indessen beginnen alsbald, nachdem das literarische Lebenswerk des Suarez seinen Einfluß ausüben konnte, die systematischen Darstellungen der ganzen Philosophie in großer Zahl zu erscheinen. Es ist hier nicht möglich, aber auch nicht notwendig, eine einigermaßen vollständige Übersicht zu geben. Aus der Gesellschaft Jesu treten uns als Verfasser einer Summa philosophiae, einer Philosophia universa oder wie die Aufschrift häufiger lautet, eines Cursus philosophicus entgegen Cosmus Alamannus († 1634), Petrus Hurtado de Mendoza († 1651), Rodriguez de Arriaga († 1667), Compton Carleton († 1666), Richardus Lyncaeus († 1676), Franz de Oviedo († 1651), Honoré Fabri († 1688), die beiden Polen Mlodzianowski († 1686) und Morawski († 1700) usw. Auch in der strengen Thomistenschule wurde diese Literaturgattung eifrig gepflegt. Ich verweise nur auf den Cursus philosophicus des portugiesischen, aus Österreich stammenden Dominikaners Johannes a Thoma († 1644), dem leider die Metaphysik fehlt, auf die Philosophielehrbücher der Dominikaner Anton Goudin († 1695), Nicolaus Arnu († 1692), Alex Piny († 1709), Didacus Ortiz († 1640), Johannes Syrus Uvadanus († 1727), Jacob Casimirus Guérinois († 1703). Eine der lichtvollsten Darstellungen des thomistischen philosophischen Systems ist die Summa philosophica des unbeschuhten Karmeliten Philippus a SS. Trinitate († 1671). Philosophische Lehrbücher ausgesprochen thomistischer Richtung verdanken wir auch den Benediktinern Saenz d'Aguirre († 1699), Augustinus Reding († 1692) und den zur Salzburger Benediktinerschule gehörigen Philosophen Ludwig Babenstuber († 1726), Alphons Wenzl († 1743), Paulus Mezger († 1702) u. a.

An außerhalb dieser Schulen stehenden Verfassern von Philosophielehrbüchern seien noch genannt Raphael Aversa († 1657), Emanuel Meignan († 1676) und Joh. Bapt. Du Hamel († 1706). Im 18. Jahrhundert hat diese Darstellungsform der Philosophie sich allgemein festgesetzt und teilweise unter dem Einfluß der Wolffischen Philosophie den aristotelischen Zuschnitt aufgegeben. Nachgetragen sei noch, daß bald nach dem Tode des

Suarez eine Darstellung der Metaphysik allein erschienen ist, die methodisch und mehr oder minder auch inhaltlich als Kopie seiner Disputationes metaphysicae angesprochen werden darf. Es sind dies die 1634 und 1636 in zwei Bänden zu Rom erschienenen Disputationes metaphysicae quibus quae ad primam philosophiam spectant accurate exponuntur des Theatiners Zacharias Pasqualigo († 1664).

Zum Zwecke der Vergleichung wollen wir kurz ein paar der genannten Cursus philosophici uns besehen. An erster Stelle sei Rodriguez de Arriaga, der durch 30 Jahre Professor und Kanzler an der Universität Prag war und dort 1667 gestorben ist, mit seinem Cursus philosophicus, einem imposanten Folioband, aufgeführt.[29] Arriaga entwickelt in einer aktuell gehaltenen Praefatio ad lectorem sein philosophisches Reformprogramm gerade mit Berufung auf Suarez, dessen Disputationes metaphysicae er in ihrer bahnbrechenden Bedeutung hervorhebt. Er bittet hier den Leser, sich durch eine allenfallsige opinionum novitas nicht erschrecken zu lassen. Wir dürfen, so führt er weiter aus, nicht vergessen, daß wir hier nicht mit der Theologie uns befassen, deren Grundlagen von der göttlichen Offenbarung und der Autorität der Väter in erster Linie, von der Vernunft und Erfahrung erst in zweiter Linie zu entnehmen sind. Wir haben es in der Philosophie vielmehr mit rein natürlichen Dingen zu tun, mit Erkenntnissen, welche die antiken Philosophen aus dem Weltbild ihrer Betrachtungsweise gefolgert haben, mit Erkenntnissen, welchen deren Schüler in ihrer übergroßen Begeisterung einen absoluten Geltungswert beigemessen haben. Der verständige Leser möge keinen Zweifel daran hegen, daß auch in unseren Tagen die fünf Sinne nicht stumpfer als ehedem, sondern vielmehr häufig mehr geschärft sind, daß das philosophische Ingenium in Plato und Aristoteles keineswegs abgeschlossen ist. Es besteht kein Zweifel, daß bei Thomas von Aquin, Cajetan, Molina und Suarez und vielen anderen ebensoviel, wenn nicht noch mehr Schärfe der Beobachtung und Erfahrung sich findet als bei den antiken Philosophen. Ja auch mit diesen neueren Denkern ist der Fortschritt der philosophischen Erkenntnis keineswegs zum Abschluß und Stillstand gebracht. Er fährt dann weiter: „multa alia singulis diebus innotescunt, quae tunc latuerunt: cur ergo et nobis non licebit consequentias novas deducere, ab ipsis deductas non semel nullas fuisse ostendere, momenta rationum nonnunquam ad lancem reponere et leviora manifeste deprehendere?" Bei einer solch ernsthaften Prüfung findet man oft, daß philosophische Meinungen, welche auch nur in Frage zu stellen als Fre-

[29] Ich benütze Cursus philosophicus auctore R. P. Roderico de Arriago S. J., Philosophiae ac Theologiae Doctore earumque in Caesarea Regiaque Pragensi Universitate Professore. Editio quarta. Parisiis 1647.

vel galt, auf so schwachem Fundament ruhen, daß man sich wundert, wie sie durch so viele Jahrhunderte bestehen konnten. Wie oft hat man vielleicht nur wegen eines schlecht verstandenen Ausspruches des Aristoteles oder eines anderen Philosophen ohne Grund reale Verschiedenheit von Entitäten behauptet oder umgekehrt wirklich bestehende reale Verschiedenheit durch bloße Wortverschiedenheit verwischt? Die Philosophie war eben vielfach mit bloßen Termini, Formeln und dunklen Axiomen, die nach außen scheinbar etwas Großes besagen, aber innerlich und sachlich wertlos sind, so durchsetzt, daß sie dem Zusammenbruch nahe schien. Es hat aber nicht an solchen gefehlt, welche diesem philosophischen Formalismus und Verbalismus entgegengetreten sind und eine solide Philosophie geschaffen haben. Hier zeigt nun Arriaga mit begeisterten Worten auf Suarez hin: „Inter quos, ut et in ceteris materiis, longe altius extulit caput huius saeculi in Scholasticis Gigas Franciscus Suarez aureis illis duobus in metaphysicam tomis, quam alii postea imitati sunt." Die Disputationes metaphysicae werden hier als ein Markstein in der Geschichte der christlichen Philosophie hingestellt. Zugleich erfahren wir von einem Suarez auch zeitlich so nahestehenden Ordensgenossen — die erste Auflage seines Cursus philosophicus vollendete Arriaga zu Prag im Jahre 1630 —, daß die Disputationes metaphysicae von anderen nachgeahmt wurden, also auf die Folgezeit wirksamen Einfluß ausgeübt haben. Uns interessiert an dieser Stelle die Einwirkung, welche das metaphysische Werk des Doctor eximius auf das System, auf den Aufbau des Cursus philosophicus Arriagas ausgeübt hat. Arriaga stellt seinem Cursus nach damaligem allgemeinen Gebrauch eine Introductio in Logicam, die sogenannten Summulae voraus und gliedert dann sein übersichtlich und klar geschriebenes Handbuch in Disputationes logicae, Disputationes physicae, Disputationes in duos libros Aristotelis de ortu et interitu (de generatione et corruptione), Disputationes in tres libros Aristotelis de anima, schließlich Disputationes metaphysicae. Während in den vorhergehenden Teilen, wenigstens in den Titelüberschriften ein Anschluß an die aristotelischen Schriften sich ausspricht, wie dies ja auch noch später bei Babenstuber u. a. uns begegnet, sind die Disputationes metaphysicae innerlich und äußerlich ganz wie bei Suarez von der Reihenfolge der aristotelischen Vorlage losgelöst. Die Benützung des Suarez ist hier eine noch reichlichere als in den logischen und physischen Partien des Werkes. An der Spitze der Metaphysik werden: „Nonnulla principia per se nota" erklärt. Die Metaphysik selber zerfällt in sechs disputationes, welche De ente et eius attributis, De essentia et existentia, De divisione entis in decem praedicamenta, De substantia, De aliis praedicamentis, De ente rationis handeln. Über De Deo und De angelis stellt er hier keine

Untersuchungen an, nicht deswegen, weil er hierin keinen Gegenstand der Metaphysik erblickt, sondern weil er hierüber in seinem Kommentar zur Prima des heiligen Thomas eingehend schreiben will. Eine Abweichung von der Einteilung der Metaphysik des Suarez ist darin zu sehen, daß Arriaga die Ursachenlehre in die Physik (disp. 7 bis 11) übernommen hat. Sonst aber bemerken wir überall den Einfluß des gefeierten spanischen Metaphysikers auf System und Aufbau der Metaphysik des scharfsinnigen und temperamentvollen Prager Philosophen. Wir werden ihm noch weiter unten in einem anderen Zusammenhang kurz begegnen.

Einen ähnlichen Aufbau weist auch der Cursus philosophicus des Jesuiten Franciscus de Oviedo auf,[30] dessen Titelblatt in der Lyoner Ausgabe von 1646 die Bildnisse der Jesuitentheologen Franz Suarez, Franz Toletus, Benedikt Pereira und Petrus Fonseca trägt. Technisch zerfällt das Werk in Controversiae (statt disputationes), deren Überschriften in der Logica, Physica usw. noch in etwas an die aristotelischen Bücher gemahnen. In der Metaphysica, deren Systematik von Suarez und Arriaga inspiriert ist, ist auch dieser äußerliche Anschluß weggefallen.

Um noch ein nicht der Jesuitenschule angehöriges Lehrbuch der Philosophie heranzuziehen, so erinnert die Philosophie des Raphael Aversa[31] in ihrer Metaphysik an den Aufbau der Disputationes metaphysicae des Suarez dadurch, daß die Ursachenlehre aufgenommen und vor der Lehre von der Substanz und den Akzidentien eingereiht ist. Man läßt jetzt die Ursachenlehre auf die Lehre der Substanz und den Akzidentien folgen, eine Anordnung, die durch innere Zusammenhänge gut gerechtfertigt ist. So kommt also den Disputationes metaphysicae des Suarez in der methodischen Entwicklung der christlichen Philosophie dadurch eine markante Stelle zu, daß sie ein von der aristotelischen Vorlage losgelöstes selbständig gegliedertes metaphysisches System darstellen und die Literaturgattung selbständiger Cursus philosophici an Stelle der bisherigen Aristoteleskommentare einleiten.[32]

[30] Franciscus de Oviedo S. J., Cursus philosophicus. Lugduni 1640.

[31] Raphael Aversa, Cleric. reg. miss. Philosophia Metaphysicam Physicamque complectens I. Romae 1650.

[32] M. De Wulf, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, übersetzt von R. Eisler, charakterisiert in diesem Sinne die Disputationes metaphysicae des Suarez also: „Sein philosophisches Hauptwerk, die Disputationes metaphysicae, ist in der Tat eines der am besten angeordneten, der vollständigsten und klarsten Repertorien der scholastischen Metaphysik. Es ist kein bloßes Kommentar mehr, sondern ein selbständiges Werk über das Seiende, dessen Kategorien und Ursachen, wo noch heute alle jene, welche die scholastische Metaphysik vertiefen wollen, eine synoptische Zusammenfassung der zu lösenden Probleme und der vorgebrachten Lösungen finden." Vergleiche M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale II[6], Louvain-Paris, 285. K. Werner hat viel

Ein zweites mit dem vorhergehenden innig zusammenhängendes Moment von philosophischer Tragweite ist in methodischer Hinsicht darin zu erblikken, daß die Disputationes metaphysicae keine Trennung der allgemeinen und speziellen Metaphysik kennen, sondern das Gesamtgebiet der Metaphysik in einer großzügigen Einheit umfassen und bearbeiten. Wir erinnern uns ja aus der Skizze über den Aufbau und Inhalt der Disputationes metaphysicae, daß sie im weiten Umfange die Lehre von Gott und den reingeistigen Wesen behandeln und auch Probleme, welche Aristoteles in seiner Physik erörtert, in den Betrachtungskreis der Metaphysik einbezogen haben. Nur die Lehre von der Seele bespricht Suarez nicht in der Metaphysik, sondern widmet ihr in den fünf Büchern De anima eine eigene selbständige Behandlung. In der Einleitungsdisputation der Metaphysik (sect. 2 n. 19 und 20) erörtert er die Frage, ob die consideratio animae rationalis ins Arbeitsgebiet der Metaphysik gehöre und kommt zum Ergebnisse, daß sie eher den vollkommensten und abschließenden Teil der Philosophia naturalis bilden soll. In den von Suarez inspirierten Cursus philosophici innerhalb und außerhalb der Gesellschaft Jesu im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert ist die Scheidung in allgemeine und spezielle Metaphysik nicht bekannt. Die Seelenlehre ist in den Cursus philosophici von Arriaga, Franz de Oviedo u. a. in die Physica einbezogen, wie es eben auch im Einteilungsplan des Suarez gelegen ist. Die gleichen Einteilungsgrundsätze sind auch in den Philosophielehrbüchern der strengen Thomistenschule angewendet. A. Goudin z. B.[33] behandelt die Seelenlehre auch in der Physica und gliedert die Metaphysik in zwei Teile: De ente in communi und De ente spirituali. Auch L. Babenstuber[34] hebt die Seelenlehre aus der Metaphysik in die Zusammenhänge der Physica heraus und gliedert die eigentliche Metaphysik in die Abhandlungen De ente reali in communi, De ente increato, De ente creato. Philippus a SS. Trinitate[35] gliedert seine zu den besten Darstellungen der thomistischen Philosophie zählende Summa philosophica in eine Prima, welche die Logik behandelt, in

früher in Thomas von Aquino II. Bd.: Geschichte des Thomismus, Regensburg 1859, 488, sich also geäußert: „Dieses Werk (die disputationes metaphysicae) ist, wie schon seine Anordnung und weiter die Behandlung und Durchführung der einzelnen Materien verrät, nicht mehr bloßer Kommentar des Aristoteles; es ist freies Wiedergeben der aristotelischen Doktrin mit Berücksichtigung der gesamten darauf gebauten Entwicklung der scholastischen Metaphysik."

[33] A. Goudin, Philosophia juxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata. Lugduni 1671 (Neuauflage Paris 1886). Vgl. A. Bellanger, De Antonii Goudin Philosophia, Paris 1906.

[34] L. Babenstuber, Philosophia Thomistica Salisburgensis. Augustae Vindelicorum 1706.

[35] Philippus a SS. Trinitate, Summa Philosophica ex mira Principis Philosophorum Aristotelis et Doctoris Angelici D. Thomae doctrina iuxta legitimam Scholae Thomisticae intelligentiam composita, Lugdini 1648.

eine Prima Secundae, welche die allgemeine Physik erörtert, in eine Secunda Secundae, welche die spezielle Physica zum Gegenstand hat, schließlich in eine Tertia, welche der Metaphysik geweiht ist. Die Psychologie bildet den Abschluß und die Krönung der speziellen Physik. Für den Kenner der Scholastik braucht nicht eigens bemerkt zu werden, daß Physik hier nicht im modernen Sinne zu verstehen ist, sondern Philosophia naturalis bedeutet. Die Metaphysik findet bei Philippus a SS. Trinitate ihren Abschluß mit den Quaestiones De angelis (qu. 21) und De Deo (qu. 22 bis 25). Eine Einbeziehung auch der Seelenlehre in die Metaphysik finde ich, wenigstens teilweise, in der Philosophia mentis et sensuum des Tolomei, über die ich unten ausführlicher handeln werde, und im weiten Umfange bei dem nach der Mitte des 18. Jahrhunderts schreibenden Thomas Aquinas a Nativitate,[36] dem Orden der unbeschuhten Karmeliten angehörig. Derselbe teilt in seinen Institutiones philosophicae, welche übrigens auch eine große Vertrautheit mit der neueren Philosophie eines Descartes, Leibniz, Wolf usw. bekunden, die Metaphysik in die Abhandlungen De ente, De causis, De Deo, De spiritibus, De anima.

Man führt allgemein die Trennung der Metaphysik in eine allgemeine und spezielle auf Christian Wolff zurück. Wolff hat tatsächlich die Philosophie in eine theoretische und in eine praktische gegliedert und als die Disziplinen der theoretischen Philosophie Ontologie, Psychologie, Cosmologie und Theologia naturalis ausgeschieden. Ontologie ist die allgemeine metaphysische Grundwissenschaft, Psychologie, Cosmologie und natürliche Theologie repräsentieren die spezielle Wissenschaft.[37]

Indessen gewahren wir bei näherer Durchforschung der so wenig, fast gar nicht gekannten scholastischen Philosophie der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts schon die Vorbereitung dieser Trennung der allgemeinen und speziellen Metaphysik.[38] Es zeigt sich diese Heraushebung der allgemeinen Seinslehre vor allem in solchen philosophischen Lehrbüchern, welche mit der modernen Philosophie nähere und teilweise sympathisierende Fühlung genommen haben. Emanuel Meignan († 1676) aus dem Orden der Minimen läßt in seinem 1662 zu Toulouse erschienenen Cursus philosophicus auf die Dialektik die Philosophia entis folgen, womit sachlich und im gewissen Sinne auch schon sprachlich die Ontologia antizipiert ist. Der Terminus Ontologia

[36] Thomas a Nativitate, Institutiones philosophicae. Venetiis 1760.

[37] Vgl. Oswald Külpe, Einleitung in die Philosophie[7], Leipzig 1915, 15 ff.

[38] Dieser Entwicklung vor Wolff ist gründlich nachgegangen P. Gény S. J., Questions d'enseignement de philosophie scolastique, Paris 1913, speziell in dem Abschnitt: L'enseignement de la métaphysique scolastique.

ist keine Prägung des Wolff, der 1730 seine Ontologia veröffentlichte, dieser Ausdruck ist schon Leibniz bekannt,[39] er ist aber auch nicht eigentlich streng genommen von dem Cartesianer J. Clauberg († 1665) geschaffen. Clauberg bedient sich des Ausdruckes Ontosophia.

Der erste Philosoph, der das Wort Ontologia zur Bezeichnung eines Teiles der Metaphysik gebraucht hat, ist, so viel sich jetzt feststellen läßt, Johann Baptist Du Hamel gewesen.[40] Dieser einflußreiche französische Philosoph trifft in seiner Philosophia vetus et nova, die auch als Philosophia Burgundica bezeichnet wurde und unter diesem Namen auch auf deutsche Gelehrte wie Eusebius Amort einwirkte, die Gliederung des metaphysischen Gebietes in Ontologia, Aetiologia und Theologia.

Allerdings darf nicht geleugnet werden, daß die Einteilung der theoretischen Philosophie von seiten Wolffs bahnbrechend und maßgebend geworden ist, sowie er auch der Bezeichnung Ontologia eine bleibende Stelle in der Philosophie verschafft hat. Es haben nicht bloß ausgesprochene Anhänger der Wolffischen Philosophie, wie z. B. Friedrich Meier in Halle in seiner vierbändigen deutsch geschriebenen Metaphysik, sich der Einteilung und Terminologie Wolffs angeschlossen, auch von seiten der katholischen Philosophen, namentlich auch der deutschen Jesuiten, wurden in der Gliederung und Benennung der philosophischen Disziplinen die Wege Wolffs begangen. Das 1739 erschienene Philosophielehrbuch des Ingolstädter Jesuiten Anton Mayr hat noch die alte Einteilung in Logica, Physica und Metaphysica, welch letztere Disziplin freilich sehr kurz wegkommt. Aber in den Lehrbüchern von der Mitte des 18. Jahrhunderts an kommt fast ausschließlich in der Einteilung und Benennung, bald auch inhaltlich der Einfluß Wolffs zur Geltung. Ich erinnere hier nur an die Philosophielehrbücher von J. M. Mangold († 1787) und Stattler († 1797) in Ingolstadt, von Steinmeyer († 1797) in Freiburg, von Mako in Wien († 1793), letzteres dem bekannten Kardinal Migazzi gewidmet. Von der strengen Thomistenschule wurde die Einteilung und Terminologie Wolffs abgelehnt, so von dem Prüfeninger Benediktiner Verecundus Gufl († 1761), der in seiner umfangreichen Philosophia scholastica an der alten Einteilung und Benennung festhielt und die Wolffische Philosophie einer scharfen Kritik unterzog. Die gegen Ende des 18. Jahrhunderts erschienene Summa philosophiae des Dominikaners Salvatore Roselli (gestorben 1783) hält auch noch zäh an der alten Einteilung fest.

In der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts einsetzenden Restauration der scholastischen Philosophie wurde allgemein — selbst der sehr konser-

[39] Vgl. Couturat, Opuscules et fragments inédits de Leibniz, Paris 1913, 512.
[40] Vgl. P. Gény, a. a. O. 48.

vative Plaßmann konnte sich davon nicht ganz frei halten — die Einteilung in Ontologie, Cosmologie, Psychologie und Theologia naturalis, also die Wolffische Gliederung in Anwendung gebracht. In den Lehrbüchern der Philosophie von E. Commer, von Ferrari, Zigliara, Gonzalez, Mancini, Lottini und Lepidi ist diese Einteilung ebenso gebraucht wie bei Liberatore, Stöckl, Palmieri, Lahousse, Urraburu, Michael de Maria, Reinstadler u. a. In allerneuester Zeit greifen J. Gredt und E. Hugon auf die alte Einteilung zurück und treffen in der Umgrenzung der Metaphysik so ziemlich mit Hagemann — Endres, L. Baur, und J. Geyser u. a. zusammen, welche die metaphysischen Probleme nicht bloß der allgemeinen Seinslehre, sondern auch der Naturphilosophie, Seelen- und Gotteslehre als eine einzige Wissenschaft, eben als die Metaphysik zusammenfassen. Es entspricht diese einheitliche Erfassung und Zusammenfassung der metaphysischen Probleme der früheren Tradition der scholastischen Metaphysik, welche in den Disputationes metaphysicae des Suarez ihre großangelegte und auf lange Zeit richtunggebende Codifikation erfahren hat. Diese Konzentration der metaphysischen Fragen in einer einheitlichen Wissenschaft tritt uns auch in der Wissenschaftslehre, die Thomas in seiner gedankentiefen Schrift In Boethium de Trinitate entwickelt hat, entgegen. Schließlich hat auch Aristoteles die Lehre von den immateriellen Substanzen, vor allem von Gottt, in seine Metaphysik miteinbezogen und damit die πρώτη φιλοσοφία auch sachlich zur θεολογία erhoben.[41]

Das dritte Moment, durch welches die Disputationes metaphysicae des Suarez dem Philosophiehistoriker als eine methodisch bedeutsame und weiterwirkende Erscheinung sich kundgeben, ist in dem darin zutage tretenden Eklektizismus zu sehen. M. De Wulf bezeichnet Suarez als den „eklektischsten der spanischen Scholastiker". Es ist dies ein Eklektizismus im guten und gesunden Sinne, kein solcher Eklektizismus, der oberflächlich und äußerlich aus verschiedenen Systemen Gedanken und Theorien herübernimmt und mechanisch aneinanderreiht, sondern ein Eklektizismus, der die Vorarbeiten und Vorlagen gründlich und kritisch prüft und mit selbständiger Denkarbeit die daraus gewonnenen sicheren Erkenntnisse zu einer organischen Einheit verbindet. Es setzt diese Form des Eklektizismus oft kein geringeres Maß geistigen Mühens und Könnens voraus als die Konstruktion eines eigenen neuen metaphysischen Systems. Wir müssen, um diesen Zug in der geistigen Physiognomie des Suarez besser beurteilen zu können, sein Bildnis wieder in einen größeren geschichtlichen Rahmen hineinstellen.

In der Zeit, in welcher Suarez lebte und arbeitete, und auch im nachfol-

[41] Über die Auffassung des Aristoteles und der aristotelischen Scholastik von der Metaphysik vgl. die tiefeinführenden Darlegungen bei Baeumker, Witelo, Münster 1908, 275 ff.

genden Jahrhundert treten uns nicht bloß auf theologischem, sondern auch auf philosophischem Gebiete die verschiedenen Schulrichtungen, welche durch den Anschluß an einen der großen Scholastiker des Mittelalters bestimmt und differenziert sind, entgegen. Die strenge Thomistenschule ist durch die Dominikaner, unbeschuhten Karmeliter, auch durch Benediktiner, durch weltgeistliche Professoren der Universitäten Löwen und Douai vertreten. Die Philosophie der Skotistenschule fand kaum ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen der Disputationes metaphysicae des Suarez durch Philippus Faber (Fabri † 1630) in Padua eine systematische Zusammenfassung. Später schrieben Bonaventura Bellutius († 1676) und Bartholomaeus Mastrius († 1673) zusammen einen großen Cursus der Philosophie des Skotus. Im 17. Jahrhundert fand namentlich seitens des aufblühenden Kapuzinerordens ein inniger Anschluß an Bonaventura statt. Es entstanden Darstellungen der Philosophia ad mentem S. Bonaventurae Doctoris seraphici durch Marcus Antonius Galitius de Carpendalo († 1665), durch Marcus de Baudunio († 1673), Bartholomaeus de Barberiis († 1687), Hyacinthus Olpensis u. a. Die Philosophie des Ägidius von Rom fand begeisterte Vertreter in Raphael Bonherba († 1681) und Gavardus († 1715). Auch eine philosophische Schule Heinrichs von Gent bildete sich im 17. und 18. Jahrhundert, als deren Hauptrepräsentanten Burgus († 1630), Michael Angelus Cosius, Angelus W. Ventura († 1716), und Benedictus Canali († 1734) gewesen sind. Sogar die Philosophie des John Baconthorp, des Princeps Averroistarum, fand in Eymius und Zagaglia ihre begeisterten Verfechter.

Die Philosophie Augustins wurde vielfach im Sinne des Ontologismus gedeutet und in Anspruch genommen, wie die Darstellung derselben durch Andreas Martin († 1695) beweist. Eine vorttreffliche, solchen Tendenzen abholde Darstellung der Philosophie Augustins, die der Vergangenheit entrissen zu werden verdient, schrieb der Klosterneuburger Chorherr Nebridius von Mündelheim.

Mitten in diesen ausgesprochenen Schulrichtungen steht die Jesuitenschule, deren theologischer und philosophischer Höhepunkt Suarez ist. Scheeben gibt von derselben folgende Charakteristik[42]: „Die Jesuitenschule, welche in sich ganz vorzüglich alle Elemente der exegetischen und historischen Theologie vereinigte, befruchtete mit denselben auch ihre Scholastik, huldigte aber in letzterer, trotz des engen Anschlusses an den heiligen Thomas, einem gewissen Eklektizismus unter Benützung der neueren Forschungen und Anregungen." Sehen wir nun kurz, ob und inwieweit dieser Eklektizismus in den Disputationes des Suarez zutrifft und welches dessen philosophiegeschichtliche Tragweite ist.

[42] Scheeben, Dogmatik I, 451.

Wir haben früher uns überzeugt, welch staunenswerte Vertrautheit der Doctor eximius mit den Lehranschauungen der gesamten Scholastik besaß und mit welcher Umsicht und Denkenergie er diese einzigartige Kenntnis der ganzen früheren Lehrentwicklung für die eigene selbständige Lösung der philosophischen Probleme nutzbar zu machen verstand. Wir haben da auch die Wahrnehmung gemacht, daß er unter allen Scholastikern am höchsten den heiligen Thomas von Aquin schätzte und auch am meisten dessen Anschauungen bevorzugte. Der Dominikanerkardinal Zefirino Gonzalez unterstreicht in seiner trefflichen Geschichte der Philosophie die Übereinstimmung zwischen Thomas und Suarez kräftig und spricht sich entschieden dagegen aus, daß man in Thomismus und Suarezismus zwei verschiedene philosophische Richtungen sehe. Denn die drei oder vier Punkte, in denen Suarez in der Philosophie von Thomas abgehe, seien nur von untergeordneter Bedeutung.[43] Es ist hier nicht meine Aufgabe, auf das Verhältnis von Suarez zum Aquinaten näher einzugehen, zumal seine Thomaskommentare nicht in den Bereich unserer Untersuchung fallen.[44] Hier kann nur in großen Umrissen gezeigt werden, welche Stellung der Doctor eximius in den Disputationes metaphysicae zur Lehre des großen Scholastikers einnimmt. Es spricht ohne Zweifel allenthalben ein warmer Ton der Verehrung und Hochschätzung für Thomas uns wohltuend an. Weiterhin ist hier eine Fülle von Beobachtungen und guten Erklärungen zu Thomastexten aufgespeichert. Ich will beispielsweise nur die lichtvolle Erklärung erwähnen, welche Suarez von der unvergleichlichen Darstellung der Bedeutung des Seienden (De verit. qu. 1 a 1) gibt. Weiterhin läßt sich unschwer feststellen, daß Suarez gerade in entscheidenden Fragen der Metaphysik die Wege des heiligen Thomas einschlägt. Ich erinnere hier an die Klarheit und Bestimmtheit, mit der Suarez dem Skotus gegenüber für den analogischen (nicht univoken) Charakter des Seinsbegriffes eintritt.[45] Ich halte dies für den wichtigsten und einschneidendsten Punkt der ganzen Meta-

[43] „La denomination, ... de Suarismo, como sistema filosófico diferente del Tomismo, caresce absolutamente de fundamento, si con tale nombre se designa la concepcion filosófica personal de Suarez, porque los tres ó cuatro punctos en que se separa de Santo Tomás y que son de importancia secundaria bajo el punto de vista puramente filosófico, non justifican semejante denomination." Zef. Gonzalez, Historia de la Filosofia II, 541.

[44] Vgl. A. Martin, Suarez métaphysicien, commentateur de St. Thomas. Science catholique, 1898, 686 ff. u. 819 ff.

[45] Disp. 2 sect. 5: Utrum ratio entis transcendat omnes rationes et differentias entis ita ut in eis intime et essentialiter includatur. Ibid. sect. 6: Quomodo ens inquantum ens ad inferiora contrahatur seu determinatur. Disp. 28, sect. 3: Utrum praedicta divisio (entis in finitum et infinitum) univoca sit vel analoga. Disp. 32, sect. 2: Utrum ens analogice dividatur in substantiam et accidens. Überall tritt hier Suarez für den analogischen Charakter des Seinsbegriffs mit Berufung auf den heiligen Thomas und mit sorgfältiger Begründung ein.

physik und freue mich, daß dieser in noch ungedruckten und unbekannten Schriften der ältesten Thomasschüler so eingehend und scharfsinnig verteidigte Angelpunkt der thomistischen Metaphysik neuestens durch den Dominikaner Garrigou-Lagrange[46] eine so tiefgründige und zugleich weitschauende Darstellung gefunden hat. Eine grundlegende Übereinstimmung mit Thomas besteht auch in der Universalienlehre, die in den Disputationes metaphysicae im Sinne des gemäßigten Realismus gelöst wird. Freilich der Weg, auf dem Suarez zum gleichen Ergebnis wie der Aquinate kommt, ist nicht derselbe, da er in der Erkenntnispsychologie der thomistischen Abstraktionstheorie sich nicht anschließt und hier mehr dem scholastischen Augustinismus folgt. Schließlich sei noch auf die fundamentale Übereinstimmung zwischen beiden Denkern bezüglich der Gottesbeweise hingewiesen.

Indessen dürfen wir bei dieser weitgehenden Übereinstimmung in den grundsätzlichsten Fragen einer realistischen und theistischen Metaphysik die Differenzpunkte nicht übersehen. Als ein solcher Differenzpunkt wird gemeiniglich die von Suarez vertretene Leugnung des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein betont. Suarez tritt damit in Gegensatz zum heiligen Thomas, der einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen gelehrt hat. Seine eigenen Texte, die Auffassung seiner Lehre seitens seiner Zeitgenossen z. B. Sigers von Brabant, die Stellungnahme der Großzahl der Schüler des Aquinaten in dieser Frage vielfach mit Berufung auf ihn, all dies spricht doch deutlich dafür, daß Thomas diesen realen Unterschied gelehrt hat.[47] Indessen wird man Suarez deswegen, weil er in dieser Frage von Thomas abgeht, nicht schon als Antithomisten bezeichnen dürfen. Es ist dies deshalb schon nicht angängig, weil er immer pietätsvoll über Thomas sich äußert und weil er auch in seinem umfangreichen Kommentar zur Summa theologiae recht schätzenswerte Beiträge zur Erklärung der thomistischen Theologie geleistet hat. Außerdem haben ja auch Anhänger der eigentlichen Thomistenschule wie Johannes von Sterngassen und Hervaeus Natalis, der für Thomas so glühend begeisterte Dominikanergeneral, der den Aquinaten nach allen Fronten gegen Johannes Duns Skotus, Jakob von Viterbo, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Robert Cowton und Durandus verteidigt hat, sowie nicht lange vor Suarez Dominikus Soto, eines der hervorragendsten Mitglieder der berühmten Dominikanerschule von Salamanca, sich nicht der Lehre vom realen Unterschied von Wesenheit und Existenz

[46] Garrigou-Lagrange, Dieu. Son Existence et sa Nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques, Paris 1915, 198—223.

[47] Vgl. M. Grabmann, Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis saeculi XIII illustratur. Acta hebdomadae thomisticae, Roma 1924, 131—190.

angeschlossen. Man wird in der Beurteilung der ganzen Tragweite und Bedeutung dieser Frage nicht bloß mit spekulativen Momenten und Motiven operieren dürfen, sondern auch die historische quellenmäßige Untersuchung über die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte dieses Problems, die keineswegs noch abgeschlossen ist, mit Nutzen zu Rate ziehen.

Suarez ist auch noch in anderen wichtigen Punkten von der metaphysischen Doktrin des heiligen Thomas abgegangen. Er ist z. B. der Anschauung, daß die materia prima in den Naturdingen durch sich selbst und ohne den bestimmenden und aktuierenden Einfluß der substantiellen Form eine eigene Existenz besitzt, welche auch von der Form getrennt von Gott erhalten werden könnte. Es ist unbegründet, wenn G. Saitta behauptet, daß diese Theorie den Schöpfungsbegriff aufhebe und zum Pantheismus führe.[48] Als einen deutlichen Differenzpunkt können wir das Abgehen des Suarez von der thomistischen Lehre über das Individuationsprinzip bezeichnen. Suarez bemerkt über die Lehre des heiligen Thomas von der materia signata als Individuationsprinzip: Haec tota opinio in se quidem probabilis est et mihi aliquando placuit, kann sich aber dieser Lehre nicht anschließen und kommt nach kritischer Verbescheidung anderer Theorien zu der eigenen selbständigen Meinung: unaquaeque entitas est per seipsam suae individuationis principium.[49] Die

[48] G. Saitta, La scolastica del secolo XVI e la politica dei Gesuiti, Torino 1911, 135 f. Vgl. M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale II[6], 285.

[49] Suarez sucht bei seiner Ablehnung der materia signata seine Differenz zu Thomas abzumildern, indem er alsogleich beifügt: „vereror tamen, an juxta illam (er meint die opinio von der materia signata als Individuationsprinzip) satis explicetur mens Aristotelis et S. Thomae, tum quia alioquin valde diminute et cum magna aequivocatione tradidissent nobis individuationis principium, si omisso eo, quod vere et in se est principium constitutivum individui, solum nobis tradidissent vel signa a posteriori vel occasiones distinguendi aut producendi; tum maxime quia ex hoc principio videntur intulisse in separatis a materia non dari plura individua, quia non datur huiusmodi principium individuationis. Disp. 5 sect. 3 n. 43. Indessen zeigen gerade die Darlegungen der ältesten Schüler und Verteidiger des heiligen Thomas mit unwidersprechlicher Deutlichkeit, daß die Lehre von der materia signata die thomistische Lösung der Frage nach dem Individuationsprinzip ist. Man sieht dies besonders an der Art und Weise, wie diese getreuen Thomasschüler sich mit dem von Bischof Stephan Tempier verurteilten Satz zurechtfinden, der die auch von Suarez berührte Konsequenz der thomistischen Lehre vom Individuationsprinzip auf dem Gebiet der Angelologie zum Ausdruck bringt. Man merkt bei diesen Thomisten keinerlei Abschwächung und Umdeutung der Lehre vom Individuationsprinzip. Die thomistische Lehre vom Individuationsprinzip muß im Zusammenhang mit der Doktrin der Pariser Artistenfakultät geschichtlich dargestellt werden. Siger von Brabant hat darüber in seiner Metaphysik auch eine Quaestio: Utrum singulare sit singulare et unum numero non natum esse in multis per materiam? Vgl. M. Grabmann, Neuaufgefundene Quaestionen Sigers von Brabant zu Aristoteles (Clm. 9559). Miscellanea Fr. Ehrle I, Roma 1924, 142—145. Eine Geschichte des Individuationsprinzips in der Gesamtscholastik wird J. Assenmacher in der von A. Schneider und W. Kahl herausgegebenen neuen Serie: Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik demnächst bringen.

Weiterungen dieses Abgehens von Thomas zeigen sich besonders auf dem Gebiete der Erkenntnislehre, die Suarez in seinem Werke De anima vorträgt und die auch außerhalb unserer Untersuchung liegt. Es hat sich eben die scholastische Lehre von Materie und Form bei Suarez in etwas anderer Weise reflektiert als bei Thomas von Aquin, der mit der ihm eigenen eisernen Konsequenz seine Lehre von Materie und Form in Metaphysik und Erkenntnislehre durchführt. Die Auffassung des Suarez vom Individuationsprinzip berührt sich mit der Lehre des Petrus Aureoli und Durandus, ohne indessen deren nominalistische Folgerungen auf dem Gebiet der Erkenntnislehre zu ziehen. Suarez denkt, wie gesagt, in der Universalienlehre gemäßigt realistisch wie Thomas.[50] Doch auch dieser Differenzpunkt in der Lehre vom Individuationsprinzip verliert etwas an Gewicht, sobald man weiß, daß selbst in der ältesten Thomistenschule eine sehr an Suarez gemahnende Auffassung einen Vertreter gefunden hat. Es ist dies Johannes von Neapel O. Pr. († nach 1336), der beim Kanonisationsprozeß des heiligen Thomas eine Rolle spielte und berufen wurde, in Avignon am Kanonisationstage die Festrede zu halten. In seinen noch ungedruckten Quodlibeta, von denen uns neben anderen Handschriften auch ein schönes Exemplar im Cod. 542 der Universitätsbibliothek zu Leipzig erhalten ist, findet sich als Quaestio sexta secundi quolibet die Frage: Utrum si anima Petri uniretur materie Pauli vel lapidis esset idem homo numero (fol. 170ᵛ bis 172ᵛ). Er zerlegt diese Frage in zwei Teilfragen: Ad evidentiam hujus questionis duo sunt principaliter facienda: primo videndum est, quid est principium seu causa unitatis materialis rei seu individuationis, secundo videndum est de principali quesito. In der Erörterung der Frage nach dem Individuationsprinzip unterzieht er zuerst vier opiniones, darunter auch die Theorien, daß die quantitas dimensiva und die materia communis das Individuationsprinzip seien, einer eingehenden Kritik und spricht dann seine eigene Auffassung so aus: Hiis ergo opinionibus dimissis sciendum est, quod individuatio seu unitas materialis convenit omni rei ex sua entitate reali et ex sua realitate sic quod nihil est causa unitatis nisi quod est causa entitatis eius realis et realitatis (fol. 171ᵛ). Eine Bezugnahme auf Thomas selbst finde ich hier bei Johannes von Neapel nicht. Im weiteren Verlauf sucht unser Thomist eine Konkordanz seiner Lösung mit den vorher abgelehnten opiniones zu erzielen. Dieser Text aus Johannes von Neapel, der ein anerkannter Vertreter der vetus S. Thomae schola gewesen ist und die thomistische Lehre mutvoll verteidigt hat, dürfte das Verhältnis des Suarez

[50] Vgl. hierüber M. Lechner, Die Erkenntnislehre des Suarez, Philos. Jahrbuch XXV (1912), 129 ff., wo die historischen Zusammenhänge ausführlich dargestellt sind. Teixidor, De universalibus iuxta Suarez. Philos. Jahrbuch, ebenda 449 ff.



zu Thomas in der Lehre vom Individuationsprinzip in etwas neuer Beleuchtung erscheinen lassen. Ich kann auf eine nähere Behandlung der metaphysischen Differenzpunkte zwischen Thomas von Aquin und Suarez nicht eingehen. Es hat dies in ausgiebigster Weise L. Mahieu in seinem Suarezwerk getan, ohne vielleicht das beiden großen katholischen Denkern Gemeinsame genügend hervorzuheben.[51] Gegen L. Mahieu hat P. Pedro Descoqs S. J. den Doctor eximius et pius, wie Papst Paul V. Suarez genannt hat, verteidigt und namentlich dessen Verhältnis zu Thomas in einem nicht so gegensätzlichen Licht erscheinen lassen.[52] Er hat namentlich auch über den Eklektizismus des Suarez sich eingehend verbreitet. Gegen Descoqs hat dann L. Mahieu sich neuerdings gewendet und die Lehrunterschiede zwischen Thomas und Suarez wieder unterstrichen.[53] Ich bevorzuge in diesen metaphysischen Streitfragen die Lösung des heiligen Thomas, möchte aber doch, daß der gewaltigen metaphysischen Leistung des gefeierten spanischen Theologen ein einfühlendes Verständnis und eine gerechte Beurteilung zuteil werde. Dazu ist nach meiner Meinung ein viel gründlicheres quellenmäßiges Studium der Literatur- und Ideengeschichte der nachtridentinischen spanischen Philosophie und Theologie als dies bisher geschehen ist notwendig. Ich habe den Eindruck, daß nicht selten über Suarez geurteilt und abgeurteilt wird, ohne daß tiefere Vertrautheit mit dessen Werken dabei das Wort führt. J. Maréchal bemerkt mit Recht, daß man Suarez auch aus den geistigen Strömungen seiner Zeit heraus würdigen soll und besonders auch die kurz vorausgehende Epoche der Vorherrschaft des Nominalismus, deren Einfluß sich der spanische Denker trotz seiner realistischen Reaktion nicht völlig entziehen konnte, bei der Bewertung der suarezianischen Metaphysik mit in Rechnung setzen müsse.[54]

Aus dieser kurzen Gegenüberstellung von Suarez und Thomas läßt sich ersehen, daß der auf selbständigem Durchdenken der scholastischen Lehren beruhende Eklektizismus des großen spanischen Metaphysikers in keiner Weise an den Grundüberzeugungen und Grundurteilen, am „Gemeingut" der Hochscholastik, namentlich nicht an den Grundfesten der realistischen und theistischen Metaphysik des heiligen Thomas rütteln will, daß dieser Eklektizismus vielmehr ein Weiterbauen und Weiterausbilden, ein Vetera novis augere anstrebt. Man wird sagen dürfen, daß das Verhalten des Suarez zu

[51] L. Mahieu, François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie, Paris 1921.

[52] P. Descoqs S. J., Le Suarézisme. Archives de Philosophie vol. 11 (1924), 123—154.

[53] L. Mahieu, L'éclecticisme Suarézien. Revue Thomiste 8 (1925) 250—285. Vgl. hierzu Fr. Pelster, Scholastik I (1926), 145.

[54] J. Maréchal, Le point de départ de la Metaphysique I, Bruges-Paris 1922, 134.

der vorangehenden Spekulation methodisch der Stellungnahme des heiligen Thomas zu seinen Vorlagen gleicht, nur daß die aristotelisch-augustinische Synthese des Doctor Angelicus viel geschlossenner und einheitlicher erscheint und die Verschiedenheit der Baumaterialien dank eines unvergleichlichen architektonischen Talentes weniger hervortreten läßt. Dem Eklektizismus des Suarez ist eine weiterstrebende Selbständigkeit, aber zugleich ein konservativer Zug eigen. Die Disputationes metaphysicae fallen in die Zeit vor Descartes und vor den eigentlichen Beginn der neueren Philosophie, so daß der Eklektizismus des Suarez in seiner soeben umschriebenen Eigenart an der kritischen Bewertung und Verwertung der neuen philosophischen Bewegungen sich nicht mehr versuchen konnte.

Die Beziehungen zwischen der neueren Philosophie und der Scholastik des 17. und 18. Jahrhunderts sind noch nicht zusammenhängend und tiefergehend untersucht. Nur Karl Werner hat hiezu sowohl in seiner Monographie über Suarez wie auch in seiner Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart für dieses interessante geschichtliche Bild beachtenswerte Linien gezogen. Für uns kommt hier nur vom Standpunkt des Eklektizismus des Suarez ein kurzer Ausblick auf die verschiedenen Formen, in welchen die Scholastik dieser Zeit zur neueren Philosophie Stellung genommen hat, in Betracht.

Die Philosophen der Thomistenschule haben im großen und ganzen teils mit der modernen Philosophie sich gar nicht befaßt und auch in naturwissenschaftlicher Hinsicht am mittelalterlichen Weltbild festgehalten, wie dies z. B. in den treu und klar an Thomas sich anschließenden Philosophiehandbüchern von Johannes a S. Thoma und Philippus a SS. Trinitate der Fall ist. Teilweise hat die Thomistenschule zur modernen Philosophie Stellung genommen und sie einer ablehnenden Kritik unterzogen, so Guérinois, N. Arnu, Syrus Uvadanus, A. Goudin, später S. Roselli, welche in ihren Clypei thomistici und Summae philosophicae sich mehr oder minder mit Descartes, Malebranche, Leibniz, Wolff, auch mit den englischen Empiristen, teilweise auch mit den rechtsphilosophischen Theorien eines Pufendorf, Thomasius u. a. kritisch auseinandergesetzt haben. Außerhalb der Thomistenschule hat im 18. Jahrhundert der bayerische Chorherr Eusebius Amort († 1775) in seiner Philosophia Pollingiana (Augsburg 1730) mit der anti-peripatetischen Philosophie abgerechnet. Die von Suarez inspirierten Cursus philosophici aus der Feder von Jesuiten des 17. Jahrhunderts haben im allgemeinen mit der modernen Philosophie sich wenig befaßt. Der uns schon bekannte Arriaga hat durch die Identifizierung von materia prima und Quantität sich, ohne von Cartesius beeinflußt zu sein, der Lehre des letzteren vom Wesen des Kör-

pers genähert. Gar bald zeigte sich vielerorts seitens katholischer Philosophen ein Entgegenkommen gegenüber der neueren Philosophie, das bedeutende Bestandstücke der traditionellen Scholastik preisgab und weit über den Rahmen des von Suarez vertretenen Eklektizismus hinausgriff. Der uns gleichfalls schon bekannte Emanuel Meignan O. Minim.[55] verwirft die scholastische Lehre von den absoluten Akzidentien und gibt eine subjektivistische Erklärung der species sensibilis. Die ablehnende Haltung konservativer scholastischer Kreise nicht nur gegen die neuere Philosophie, sondern auch gegen die Resultate der aufblühenden Naturwissenschaften veranlaßte vielfach katholische Philosophen, mit dem Weltbild der Scholastik auch Bestandteile der metaphysischen Weltanschauung der Scholastik preiszugeben und ein mixtum compositum von Scholastik und moderner Philosophie zusammenzufügen. Es entstehen philosophische Lehrbücher, welche den Titel Philosophia eclectica führen und ein Nebeneinander von Scholastik und modernen philosophischen Theorien vorstellen. Verfasser einer solchen Philosophia eclectica sind z. B. der Sorbonnist Philagrius Le Roy und der deutsche Benediktiner Gallus Cartier.[56] Man ging auch noch einen Schritt weiter und schloß sich direkt den modernen Philosophen an. Monchamp hat die Wege geschildert, auf denen in Belgien die katholischen Philosophen zum Cartesianismus gelangten.[57] Eine Institutio philosophiae nach den Prinzipien von Descartes schrieb Antoine Le Grand. Im Zisterzienserkloster Salem am Bodensee machte J. H. Wiber die cartesianische Philosophie heimisch. Der Naturphilosophie des Leibniz schloß sich der Jesuit Boscowich in vielen Stücken an. Für die Philosophie des Christian Wolff trat der schwäbische Benediktiner Ulrich Weiß († 1763) in seinem Liber de emendatione intellectus humani ein. Auch an der Salzburger Universität, die ein Mittelpunkt des Thomismus gewesen war, zeigte sich in Berthold Vogl († 1771), dem späteren Abt von Kremsmünster und in Frobenius Forster[58] († 1791 als Fürstabt von St. Emmeram) eine Hinkehr zur Leibniz-Wolffschen Philosophie. Im Fahrwasser von Wolff bewegen sich

[55] Emanuel Meignan, Cursus philosophicus, Tolosae 1662.

[56] Philagrius Le Roy, Sorbonnicus, Philosophia Radicalis Eclectica inter Peripateticos et Antiperipateticos media ex selectissimis auctoribus compilata et nova methodo juxta ordinem alphabetica digesta usw., Antwerpen 1713. — P. Gallus Cartier, Philosophia eclectica ad mentem et methodum celeberrimorum nostrae aetatis philosophorum concinnata et in quattuor partes. Logicam nempe, Metaphysicam, Physicam et Ethicam distributa. Augsburg und Würzburg 1756. P. Gallus Cartier lebte und lehrte in dem Benediktinerkloster Ettenheim-Münster im Breisgau.

[57] Monchamp, Histoire du cartésianisme en Belgique, Brüssel 1886; vgl. auch M. De Wulf, Histoire de la philosophie en Belgique, Brüssel 1910, 182—248.

[58] Vgl. J. A. Endres, Frobenius Forster Fürstabt von St. Emmeram, Freiburg 1900.

nicht bloß nach der äußeren Gliederung die Philosophielehrbücher der Jesuiten Stattler, Burkhauser, Storchenau usw.

Aus dieser flüchtigen Skizze dürfte ersichtlich sein, wie in fortschreitender Entwicklung der in der scholastischen Philosophie des ausgehenden 17. und des 18. Jahrhunderts zutage getretene Eklektizismus zu einer weitgehenden Auflösung der scholastischen Spekulation geführt hat. Es ist dies jedoch nicht der Eklektizismus, dem Suarez gehuldigt hat, jener Eklektizismus, der auf einer gründlichen Quellenkenntnis der Patristik und Scholastik, auf einem tiefgründenden Durchdenken der scholastischen Metaphysik beruht und mit selbständig fortschreitender Denkenergie auch einen konservativen Zug verbindet. Wir können natürlich uns keine sichere Vorstellung machen davon, wie Suarez von seinem metaphysischen Standpunkte aus mit den englischen Empiristen, mit Descartes, mit Leibniz, Wolff usw., auch mit der modernen Naturphilosophie sich auseinandergesetzt hätte. Diese philosophiegeschichtliche Futuribile können wir uns in etwas zurechtlegen, wenn wir die Stellungnahme eines mit Suarez seelenverwandten, leider zu wenig gekannten späteren Ordensgenossen zur modernen Philosophie und Naturwissenschaft ins Auge fassen. Es ist dies der auch von Leibniz hochgeschätzte, als Professor am römischen Kolleg hochgefeierte spätere Kardinal Johann Bapt. Ptolemaeus (Tolomei † 1725), in dessen Philosophia mentis et sensuum[59] sich ein im Geiste des Suarez betätigter gesunder Eklektizismus an der erwachenden neueren Philosophie und Naturwissenschaft erprobt. Tolomei ist ein durchaus selbständiger Systematiker. Sein klar und im flüssigen Latein geschriebenes Philosophiehandbuch ist gegliedert in die Logica-Grammatica (Logik), in die Logica-Physica (Erkenntnispsychologie), in die Logica-Metaphysica (Seinslehre), in die Physico-Metaphysica (Allgemeine Philosophie der Natur), in die Physica generalis (über das Weltsystem), Physica particularis (über die verschiedenen Formen der unbelebten und belebten Körperwesen, auch physiologische Psychologie), schließlich in die Theologia naturalis, welche auch die metaphysische Psychologie und die Ethik in sich faßt. Tolomei verfügt über eine gründliche Kenntnis der antiken, patristischen und scholastischen

[59] Joh. Bapt. Ptolemaeus S. J., Philosophia mentis et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum pertractata metaphysice et empirice, Romae 1606 und 1702. Ich benütze im Folgenden die Editio post Romanam, prima in Germania, multo auctior et emendatior. Augustae Vindelicorum et Dilingae 1698. Über Tolomei vgl. Hurter, Nomenclator IV³, 1034—1038. Leibniz erwähnt in seinen Briefen an den Jesuiten Bartholomaeus des Bosses, der seine Theodicée ins Lateinische übertragen hat, des öfteren und mit Ausdrücken hoher Wertschätzung unseren Tolomei. Er nennt ihn einen summus vir, magnus vir, usw. Vgl. die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, herausgegeben von C. J. Gerhardt II, Berlin 1879, 303, 308, 311, 313, 407 usw.

Philosophie und hat sich namentlich in Augustinus und Thomas vertieft. Aber er beherrscht auch die Philosophie der Renaissance, die philosophische Gedankenwelt des Cartesius und anderer Vertreter der neueren Philosophie, sowie auch im weitesten Umfange die alte und die neue Naturwissenschaft. Ich kann hier, so verlockend es wäre, nicht näher auf dieses Werk eingehen, sondern muß dies auf eine andere Gelegenheit verschieben. Für den Zweck dieser Untersuchung genügen folgende Feststellungen. Tolomei hat sich gleich Suarez von der Fülle des ihm bekannten Materials nicht überwältigen und in der geistigen Bewegungsfreiheit hemmen lassen, er hat sachlich und vorurteilslos die alten und neuen Theorien geprüft und sich in allen Fragen ein selbständiges Urteil gesichert. Weiterhin hat Tolomei an den Grundüberzeugungen der scholastischen Philosophie, besonders Metaphysik festgehalten und die Ergebnisse der neueren Wissenschaft, die er als wahr und gesichert befunden hatte, in das alte System eingebaut. An die Spitze seines philosophischen Nachdenkens stellt er als sichere und evidente Wahrheit und Prüfstein aller anderen Wahrheiten den Satz: Ego sum et existo et non sum nihil, eine Verbindung des Cartesianischen: Cogito ergo sum mit dem Identitäts-, bzw. Kontradiktionsgesetze. In der Erkenntnislehre hält er im Sinne des thomistischen gemäßigten Realismus am objektiven und realen Wert der Allgemeinbegriffe fest und unterstreicht zugleich das subjektive Element in den Erkenntnisvorgängen. Sowohl in der Erkenntnispsychologie, wie auch in der Naturphilosophie und Psychologie kommt das induktive und empirische Moment mehr zur Geltung als in der früheren Scholastik. In den metaphysischen Teilen werden die Überzeugungen der Hochscholastik, vor allem des heiligen Thomas, festgehalten, wobei besonders in den Gottesbeweisen die augustinischen Gedankengänge schärfer ins Licht treten. In der Naturphilosophie lehnt er die Lehre des Cartesius, daß das Wesen des Körpers die Ausdehnung ist, ab und sieht in dieser Lehre eine Verwechslung des empirischen physischen Körpers mit dem mathematischen Körper. Tolomei kennt und kritisiert die verschiedenen Theorien über das Wesen der Körper und entscheidet sich für den aristotelischen Hylomorphismus, der durch Thomas am tiefsten aufgefaßt ist[60]: „Peripatetici inter quos Thomistica schola sub angelico et sanctissimo suo Doctore omnium maxime videtur ad literam et sine detorsione Aristotelem interpretata et secuta." Was in den anderen Theorien Richtiges und Brauchbares sich findet, läßt sich nach Tolomei ganz wohl mit dem peripatetischen System vereinbaren. Auch die mechanische Erklärung des Tierlebens durch Cartesius findet den Beifall Tolomeis nicht. Das Verhältnis von Seele und Leib im Menschen erklärt er im Sinne des heiligen Thomas. Bei

[60] pag. 373.

der Beurteilung der verschiedenen Weltsysteme zeigt er sich, wie schon gesagt, mit den neueren astronomischen und physikalischen Theorien gut vertraut, bewahrt in deren vergleichender Kritik große Mäßigung und Zurückhaltung, kann aber namentlich die biblischen Schwierigkeiten, die ihm dagegen zu sprechen scheinen, sich noch nicht lösen. Es waren beim Erscheinen seiner Philosophia mentis et sensuum (1696) erst sechzig Jahre seit Galileis Verurteilung (1633) verstrichen.

Diese Ausführungen über Tolomei sollen und wollen keine Digression sein, sie wollen nur zeigen, wie ein im Geiste des Suarez aufgefaßter und weitergebildeter Eklektizismus sich mit der neueren Philosophie und auch Naturwissenschaft zurecht gefunden hat. Es ist nicht das Zeichen eines tiefen Geistes, von jeder neuen wissenschaftlichen Theorie sich sofort blenden und bestricken zu lassen und rasch die bisher festgehaltenen Überzeugungen oder doch wesentliche Teile derselben preiszugeben. Es ist aber auch nicht Zeichen eines weiten Geistes, jede auftauchende neue Idee scheu und mißtrauisch abzulehnen und eine fruchtbare Weiterentwicklung des wissenschaftlichen Ideenorganismus hintanzuhalten. Der von Tolomei, Suarez und, wir dürfen sagen auch von Thomas vertretene Eklektizismus, das große methodische Fundamentalprinzip der philosophia perennis, sieht gerade darin die volle Lebenskraft des metaphysischen Wahrheitsorganismus, daß dieser unbeschadet seiner Eigenart neue Stoffe sich assimilieren und sich so noch mehr ausgestalten und festigen kann.

So haben sich denn die Disputationes metaphysicae des Suarez als eine in methodischem Betracht großzügige, selbständige und vielerorts wegweisende Monumentalleistung der scholastischen, ja überhaupt der philosophischen Spekulation uns enthüllt. Wir müssen eigentlich mit einer gewissen Beschämung zu diesem hochragenden Werk aufblicken, da wir ihm in der Neuscholastik keine so umfassende und zusammenfassende und zugleich selbständig weiterschreitende Metaphysik im großen Stile entgegenstellen können. Die Disputationes metaphysicae richten so an den im Geiste „der immerwährenden Philosophie" arbeitenden Philosophen und auch spekulativen Theologen der Gegenwart die Mahnung, durch tiefe Versenkung in die metaphysischen Probleme zum Erstehen einer solch großen Metaphysik das Seine beizutragen, einer Metaphysik, welche das aristotelisch-augustinisch-scholastische Erbgut nach dem Vorbild des Suarez tief und mit selbständiger Geistesmacht durchdringt und zugleich den metaphysischen Ideengehalt der neueren und neuesten Philosophie vorurteilslos prüft und auswertet. Das historische Bild der Scholastik wird von Tag zu Tag noch deutlicher und vollständiger als dasjenige, welches vor dem Geiste des Suarez ausgebreitet lag. Die handschriftliche

Forschung zeigt immer mehr, daß die philosophische Hauptwirkung des heiligen Thomas, dessen Spekulation von den Höhen der Seinslehre aus sich am besten überschauen läßt, auf dem Gelände der Metaphysik sich äußert. Die noch ungedruckten und großenteils unerforschten Schriften seiner ältesten Schüler sind hiefür ein überraschender Tatsachenbeweis. Die philosophischen Bewegungen und Kämpfe des 14. und 15. Jahrhunderts zeigen sich im Lichte der fortschreitenden Quellenforschung vielfach als ein Vorspiel der neueren Philosophie. Das Auge des Metaphysikers wird auch den Strahlen, die von der neueren und neuesten Philosophie auf metaphysische Fragen fallen, sich nicht verschließen. Auch in der neuesten Philosophie und in der Philosophie der Gegenwart zeigt sich nicht bloß ein sich mehrendes Bedürfnis nach Metaphysik, sondern wird auch ernste Arbeit geleistet, die bewußt und unbewußt im Dienste der Metaphysik steht.

Man spricht gegenwärtig auch außerhalb der katholischen wissenschaftlichen Kreise mit Anerkennung von den Leistungen des Suarez auf dem Gebiete des Völkerrechtes. Wenn das Werk De legibus des spanischen Denkers wieder zu Ehren kommt, dann beanspruchen auch seine Disputationes metaphysicae als der feste Unterbau seiner Rechts- und Gesetzeslehre Gegenwartsbedeutung. „Das alte Wort hat ewige Bedeutung: alle menschlichen Gesetze nähren sich von dem Einen göttlichen.“[61]

[61] A. Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik², Leipzig 1868, 613.

NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN.

Zu S. 14. Ein neues Organ für Edition mittelalterlicher Texte und ideengeschichtlicher Untersuchungen über die Zeit vom 9. bis zum 15. Jahrhundert haben soeben E. Gilson, Professor der mittelalterlichen Philosophie an der Sorbonne, und P. G. Théry O. Pr. unter dem Titel: Archives d' histoire doctrinale et littéraire ins Dasein gerufen. Auch die von P. Fr. Pelster S. J. und mir herausgegebene Series scholastica et mystica (Münster, Aschendorff) bringt neben schon bekannten auch bisher unedierte Texte.

Zu J. von Walters Edition der Sentenzen des Gandulphus seien noch zwei Handschriften nachgetragen: Der von P. J. de Ghellinck S. J. (Recherches de science religieuse 1925, 203) nachgewiesene Cod. 278 des Corpus Christi College zu Cambridge und Cod. G. 22. 2. 3 der Biblioteca Communale Bertoliana zu Vicenza. Die in dieser prächtigen Handschrift unter dem Namen Anchini liber sententiarum enthaltenen Sentenzen konnte ich im vorigen Herbst als die Sentenzen des Gandulphus feststellen.

Zu S. 34. Nach einer gütigen Mitteilung hat P. Ephrem Longpré nunmehr auch handschriftlich als Verfasser von De rerum principio den Franziskaner Vitalis a Furno, von welchem Cod. Vat. lat. 1095 Quaestionen enthält, nachgewiesen.

Zu S. 40. Der Traktat Jakobs von Viterbo De regimine Christiano ist soeben von H. X. Arguillière unter dem Titel Le plus ancien traité de l'Eglise (Paris 1926) ediert worden. Ein hervorragender Scholastiker der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts ist auch Bartholomaeus de Massa, von welchem uns im Cod. Vat. lat. 1087 ein großes philosophisches Werk erhalten ist. Eine Überarbeitung des Sentenzenkommentars des Alphonsus Toletanus ist der Sentenzenkommentar des Augustiners Balthasar de Tolentino (Cod. Vat. lat. 1085).

Zu S. 65. Die Artikelserie von P. Lottin ist soeben als eigene Schrift unter dem Titel: Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs Commentaire historique de la 1a 2ae qu. 94 a. 2, Bruges 1929 erschienen.

Zu S. 254. Seine chronologischen Feststellungen hat P. Mandonnet in seinem wertvollen Werke: Thomas d'Aquin novice prêcheur, Extrait de la „Revue Thomiste" 1924—1925 eingehend begründet. Darnach studierte der jugendliche Thomas seit 1239 an der Universität Neapel und trat in den letzten Tagen des April 1244 daselbst in den Dominikanerorden ein.

Zu S. 269. Zeile 19 von oben ist Cod. Vat. lat. 2181 (nicht 218) zu lesen.

Zu S. 272. Der Titel der Abhandlung von A. Mansion lautet: Pour l'histoire du commentaire de Saint Thomas sur la Métaphysique d'Aristote. Revue néo-scolastique de Philosophie 1926, 274—295.

Zu S. 323. Die Ausgabe von L. Baur ist inzwischen erschienen: S. Thomae Aquinatis De ente et essentia opusculum ad octo codicum manuscriptorum (saec. XIII et XIV) nec non editionis Pianae fidem in usum scholarum edidit L. Baur (Monasterii 1926). Eine Ausgabe mit historischem Kommentar wird demnächst P. Roland-Gosselin O. Pr. als Band der Bibliothèque thomiste bringen: Le „De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les mss. parisiens, Introduction, Notes et Etudes historiques.

Zu S. 379. Über die Codices der Quodlibeta des Johannes von Neapel zu Tortosa handelt P. J. March S. J., der glückliche Entdecker einer so überaus wertvollen Handschrift des Liber Pontificalis, in der Abhandlung: Cuestiones cuolibetícas de la Biblioteca Capitular de Tortosa. Estudios ecclesiasticos 1926, 17—25, 150—163. Cod. 43 der Kapitelsbibliothek von Tortosa enthält vier Quodlibeta, Cod. 244 der gleichen Bibliothek nicht weniger als zwölf Quodlibeta des Johannes von Neapel. P. March teilt dankenswerter Weise die Titel der einzelnen Questonen dieser Quodlibeta mit. Durch diese Handschriften zu Tortosa wird sonach gegenüber den anderen Handschriften der Umfang der Quodlibeta des Johannes von Neapel ganz wesentlich erweitert. P. Beltrán de Heredia O. Pr., der mit reichem Erfolg die Thomashandschriften der spanischen Bibliotheken erforscht, macht (La Ciencia Tomista Nov.-Dic. 1925, 379—380) auf Cod. 226 der Biblioteca nacional zu Madrid aufmerksam, der auch vier Quodlibeta des Johannes von Neapel enthält.

Zu S. 391. Über Wilhelm Petri de Godin O. Pr. handelt eingehend die Abhandlung von P. Fournier, Le Cardinal Guillaume de Peyre de Godin. Bibliothèque de l'Ecole des Chartes 86 (1925) 100—121. Über Antonin von Florenz siehe neuestens A. Masseron, Saint Antonin (1389—1453), Paris 1926.

Zu S. 393. Während meines letzten Romaufenthaltes (Ostern 1926) fand ich im Cod. Vat. lat. 1086 fünf lateinische scholastische Quaestionen Meister Eckharts, die ich in den Sitzungsberichten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften mit Einleitung edieren werde.

Zu S. 427 Anm. 6. Die zweite Auflage von C. Richstätter, Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters erschien 1924 (nicht 1923).

Zu S. 430. Für die älteste deutsche Thomistenschule des Dominikanerordens kommt auch Arnoldus von Freiburg (Freiberg?) in Betracht, von welchem ich soeben im Clm. 14412 umfangreiche logische Schriften vorgefunden habe. Ich werde über ihn anderswo berichten. Er hat auch die Isagoge in astorum judicia des Alcabitius (Abd al-aziz) aus der lateinischen Übersetzung des Johannes Hispalensis ins Deutsche übertragen. Vgl. Cod. lat. 5318 der Wiener Nationalbibliothek fol. 107r — 128v.

Zu S. 476. Über Leben und mystische Traktate des Fr. Wichmann, die auch noch in anderen Handschriften erhalten sind, siehe M. A. Van den Oudenrijn O. Pr., Miracula quaedam et collationes Fratris Wichmanni inter mysticos nationis germanicae Ord. Praed. aetate antisignani, Romae 1924.

VERZEICHNIS DER BENÜTZTEN UND ANGEFÜHRTEN HANDSCHRIFTEN.

(Die Ziffer vor dem Doppelpunkt gibt die Signaturnummer der Handschrift, die Ziffer nach dem Doppelpunkt die betreffende Seitenzahl des Buches an.)

INHALTSÜBERSICHT.

I.

FORSCHUNGSZIELE UND FORSCHUNGSWEGE AUF DEM GEBIETE DER MITTELALTERLICHEN SCHOLASTIK UND MYSTIK. 1—49

XI.

XII.

XIII.

XIV.

DIE MITTELALTERLICHEN LATEINISCHEN ÜBERSETZUNGEN DER SCHRIFTEN DES PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA.

XV.

DIE DEUTSCHE FRAUENMYSTIK DES MITTELALTERS.

EIN ÜBERBLICK.



PERSONENVERZEICHNIS.



